

دراسات غربية وإنشائية

25

صفحة

5	أ.د. مختار محمود عطا الله	• الغرض في أفعال الله تعالى بين الحكمة والغنى
43	د. سعود بن حمد الصقري	• الجزاء الإلهي لأعمال الإنسان (الجزاء من جنس العمل)
83	د. سالم بن حمزة مدني	• تناول طعام المضطر (دراسة فقهية مقارنة)
123	أ.د. أحمد عبدالرحيم السايح	• الإسلام والعولمة
135	أ.د. حامد طاهر	• سبع مقالات في الإعلام
153	أ.د. عبدالحميد شبيحة	• الغنائية والدرامية في المسرح الشعري عند فاروق جويدة

الناشر

مكتبة الآداب

١٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت. ٢٣٩٠٠٨٦٨
البريد الإلكتروني: adubook@hotmail.com



الناشر

مكتبة الأَدَب

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة

الطبعة الأولى: ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشؤون الفنية

دراسات عربية وإسلامية / مختار محمود عطا الله... [وآخرون]

القاهرة: مكتبة الأَدَب، ٢٠٠٧.

٢٠٤ ص: ٢٤ سم، (سلسلة أبحاث جامعية محكمة، ٢٥)

تدمك . X ٨٥٥ ٢٤١ ٩٧٧

١ - الإسلام - مقالات ٤، ٢١٠

١ - عطا الله . مختار محمود (مؤلف مشارك)

عنوان الكتاب: دراسات عربية وإسلامية

رقم الإيداع: ١٣٣١٧ لسنة ٢٠٠٧ م

الترقيم الدولي: I.S.B.N. 977 - 241 - 855 - X

الناشر

مكتبة الأَدَب

١٢ ميدان التحرير - القاهرة

هاتف: ٠٢-٣٩٠٠٨٦٨ - (٠٢٠٢)

e-mail: adabook@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

بحمد الله وعونه ، يصدر (الجزء الخامس والعشرون) من سلسلة (دراسات عربية وإسلامية) التي ظهر الجزء الأول منها في عام 1983 ، أي منذ ما يقرب الآن من خمسة وعشرين عاماً . وكان الهدف من إصدار السلسلة باللغة العربية أن تحاكي سلسلة مشابهة لها تصدر في باريس بعنوان Studia Islamica وهي عبارة عن دورية منتظمة ينشر فيها المستشرقون بحوثهم حول اللغة العربية وآدابها ، والعلوم الإسلامية وقضاياها . وقد وجدت أن هذه البحوث تصبح بمرور الوقت محاور يدور حولها الباحثون العرب والمسلمون ، ويحاولون أن يترجموها ويطلقوا عليها أو يفندوها ، تاركين القضايا الحقيقية التي تهمهم ، وتشغل بال مجتمعاتهم . لهذا عندما عدت من باريس عام 1981 تولدت لدى الرغبة في إصدار سلسلة عربية بمعنى الكلمة ، تضم بحوث أساتذة الجامعات العربية والإسلامية وباحثيها ، وتكون معبرة في نفس الوقت عن رؤاهم لحل المشكلات في الدراسات التي يتخصصون فيها ، أي أن السلسلة تعبر عن وجهة النظر العربية في البحث العلمي إلى جانب وجهة النظر الغربية ، وبذلك يحدث نوع من التوازن المنشود ، خاصة وأن الباحثين العرب والمسلمين قد أصبحوا يستخدمون المنهج العلمي الحديث في دراساتهم ، ويرز منهم أعلام متميزون في مختلف مجالات الدراسات العربية والإسلامية .

كنت أتمنى لبحوث هذه السلسلة أن تكون بحجم مناسب ، وبأسلوب مركز ، وأن تصل فيها المقدمات إلى نتائجها بصورة منطقية وموضوعية . كما كنت أتمنى أن تتميز بحوث هذه السلسلة بالجدة والابتكار ومواجهة المشكلات

التقليدية والعالقة بحلول جديدة ، وروى إبداعية . وأخيراً كنت أتمنى أن يجتمع على صفحاتها كبار الأساتذة وشباب الباحثين حتى يتم تبادل الخبرات ، وتواصل الأجيال .

وأستطيع أن أقول باطمئنان : إن نسبة كبيرة من تلك الأمنيات قد تحققت خلال الأجزاء الخمسة والعشرين التي صدرت في السلسلة حتى الآن ، والتي أصبحت تضم ما يقرب من مائة وثمانين بحثاً علمياً محكماً في مختلف مجالات الدراسات العربية والإسلامية . وهي كلها من إسهام أعضاء هيئة التدريس في الجامعات المصرية والعربية ، وبعض الجامعات الأوربية الذين يكتبون باللغة العربية .

ويهمنى في هذا الصدد أن أشير إلى نقطة ضعف مازالت أمامنا ، وهي عدم انتشار السلسلة على نحو واسع ، لسبب بسيط هو عدم إقدام ناشر محترم على القيام بمسئولية طبعها ونشرها وتوزيعها مصرياً وعربياً وعالمياً . وأتوقع إن شاء الله أن يكون صدور الجزء الحالي بداية مرحلة جديدة في هذا المجال . .

وأخيراً فلئننى أنتهز هذه المناسبة لأقدم بوالفر الشكر والتقدير إلى كل الزملاء من كبار الأساتذة وشباب الباحثين الذين وضعوا ثقتهم في السلسلة ، ونشروا فيها بحوثهم ، أو تابعوها بالقراءة والتطبيق ، كما أشكر لجان التحكيم العلمية في الجامعات المصرية والعربية التي تضع ثقتها في السلسلة ، وتقدر الأعمال العلمية المنشورة فيها .

والله ولي التوفيق

المشرف على السلسلة
أ.د. حامد طاهر

15 جماد أول 1428 هـ
1 يونية 2007 م

الغرض في أفعال الله تعالى بين الحكمة و الغنى

أ.د. مختار محمود عطاالله *

تعد مسألة إثبات غرض في أفعال الله تعالى أو نفيه - واحدة من تلك المسائل التي أسست للمذاهب الكلامية، ومثلت قاعدة فكرية لكثير من مواقف المتكلمين من المسائل الكبرى مثل التحسين والتقبيح العقليين، والقول بالوجوب على الله، والتكليف، فضلاً عن دور مهم قامت به في بلورة براهين كلامية وفلسفية على وجود الله كبرهان النظام وبرهان العناية وغيرهما.

ولما كانت مسائل علم الكلام ذات طبيعة اعتقادية فإن كثيراً منها - وليست جميعها بالتأكيد - ما زال يصلح لحل بعض المشكلات الاعتقادية لدى الإنسان المعاصر، وتستطيع الإجابة عن أسئلة حادة وملحة تثار في العقل المسلم. ولا شك أن قضية "الشرور الموجودة في العالم" كما هي التسمية الكلامية التقليدية، أو "الكوارث الطبيعية" التي يشهدها العالم والتي تصيب الأبرياء وتدمر البيوت وتزهق الأرواح كما شاهدنا من كارثة "تسونامي" تثير تساؤلاً من تلك التساؤلات. ويستفهم هذا التساؤل عن وجه الحكمة فيما نراه من هذا الدمار، ويضيف: أليس من الأنسب لصفات الجمال في الله تعالى كالرحمة والرفقة والطف والمحبية أن تحفظ العباد الأبرياء من أطفال وشيوخ وسائر المخلوقات التي لا ذنب لها ولا جريرة ولا جريمة تستوجب غضب الله تعالى من هذا الدمار؟ أليكون الحديث عن أي مبرر لهذه الكوارث مقتنعاً للمسلم محافظاً على عقيدته بجزم ويقين في حكمة الله تعالى؟ وإزاء مثل هذه التساؤلات وجب علينا نحن المعنيين بالدرس العقدي

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة

ومعالجة مشكلاته بالبراهين العقلية أن تضع إجابات كافية وشفافية بمنهج علمي وتفكير محكم منضبط يخلف نظرية إسلامية متكاملة قادرة على حل تلك المشكلة والإجابة عن تلك التساؤلات. وفي ظني أن النجاح في هذا الصل يقتضي التأصيل للمسألة من خلال الفكر الكلامي لإبراز الدلائل العلمية سواء كانت عقلية أو نقلية على الموقف الإسلامي الصحيح.

تحديد مشكلة البحث:

مما سبق يتبين لنا أن إثبات الغرض في الفعل الإلهي تمشياً مع ما ثبت له من حكمة تقتضي أن يكون لكل فعل من أفعاله تعالى غاية تتحقق به - قول صحيح يرضى في عقيدتنا وصفه تعالى بالحكيم، ولن يتحقق لدى المسلم فهم حقيقي وفاعل لهذه الصفة إلا بإثبات الأغراض والغايات. ولكن يظهر تساؤل آخر يتصل بصفة أخرى ثابتة له تعالى وهي (الغنى)، إذ إن الغنى غنى مطلقاً لا يطلب شيئاً بأفعاله ولا يقصد إلى شيء بها حيث إن طلب الغرض أو القصد إلى غاية لا يكون إلا ممن يحتاج إلى تحقق هذه الغاية ووجود هذا الغرض. فيخلص لدينا المشكل التالي: إذا أثبتنا لله تعالى الغرض في أفعاله تعالى أثبتنا له الحكمة واستشكل علينا نفي الحاجة، وإذا قلنا بنفي الغرض لنفي الحاجة وإثبات الغنى استشكل علينا نفي العبث في أفعاله تعالى.

من هنا يمكن صياغة المشكلة الرئيسية للبحث في السؤال التالي: هل يمكن للعقل المسلم أن يجمع فيما يعتقد من صفات الله بين الحكمة التي تقتضي إثبات الأغراض في أفعاله تعالى، وبين الغنى الذي يقتضي تعاليه عز وجل عن تحقيق الأغراض والقصد إلى الغايات من أفعاله؟

تساؤلات البحث:

وقد طرح البحث عدة أسئلة تفرعت عن السؤال الرئيسي السابق، مثلت هذه التساؤلات إشكالات جزئية يتعذر الوصول إلى إجابة عن السؤال الرئيسي دون الإجابة عنها، وهذه التساؤلات هي:

- س1: هل يؤدي إثبات أغراض في الأفعال الإلهية إلى نفي النفي وإثبات الحاجة على الله تعالى؟
- س2: هل يؤدي نفي الأغراض إلى نفي الحكمة وإثبات العثية؟
- س3: هل استطاع المثبتون للغرض من المتكلمين أن يجدوا معنى للحكمة يتضمن ما يمنع إثبات الحاجة عليه؟
- س4: وبالمقابل: هل استطاع النافون للغرض من المتكلمين أن يجدوا معنى للحكمة يمنع إثبات العث عليه؟
- س5: من من الفريقين قدم أدلة أنجح في إثبات مذهبهم؟ وكيف تعامل مع الأدلة النقلية المتصلة بالموضوع؟ وهل كان للأدلة النقلية مكانة مركزية في الاستدلال على القضية؟
- س6: ما السلبات الفكرية التي تترتب على نفي الغرض؟ وما السلبات المترتبة على إثباته؟ وأي منها يمكن للعقل الكلامي تجاوزه في صالح الثبات على الموقف الآخر؟ وأيها لا يمكن تجاوزه لما يخلق من تحديات فكرية حقيقية؟
- منهج الدراسة:

يرى البحث أن دراسة هذه المشكلة من خلال ما أنتجه العقل الكلامي على اختلاف مشاربه تقتضي اتباع المنهج التحليلي التقويمي وذلك في عرض الآراء. والمنهجين النقدي والمقارن في مناقشة أطروحات المتكلمين لحل مشكلة البحث الرئيسية وللإجابة عن التساؤلات الفرعية التي تفرعت عنها. فالأول، وهو (العرض) لا يمكن أن يُستغنى فيه عن التحليل الذي لا يدع الفكرة إلا بعد بيان عناصرها واستظهار غاياتها، ولا يُستغنى كذلك عن التقويم الذي يهدف إلى إعادة صياغة الآراء والأدلة بشكل يتجاوز التكرار ويستجيب ما وراء النص لإكمال الدليل وإتمام الحجة. أما الثاني، وهو (مناقشة الحلول) فإنه يحتاج للمنهج النقدي الذي يبحث عن مواطن القوة والضعف في كل مقولة موضوعة في الحلول، ويحتاج إلى المقارنة بين الأطروحات المختلفة التي أسفر عنها التفكير الكلامي بموجب

الاختلاف في المذهب بما ينبنى عليه من أصول فكرية.

مكانة المسألة في علم الكلام:

اكتسبت مشكلة البحث أهمية بالغة في علم الكلام من عدة وجوه، من حيث تعظيم المتكلمين للبحث فيها واعتبارهم إياها من القواعد المؤسسة لمواقف المذهب من أمهات القضايا الكلامية، أو من حيث الدور الذي قام بها رأي هذا المتكلم أو ذلك في معالجة تلك القضايا. ويمكن القول بأن هذه الأهمية نبتت من الإشكال القائم في العقل مع اتصال ذلك بالاعتقادات المتعلقة بالصفات الإلهية. وقد عبر ابن تيمية عن ذلك فقال: "إن نفوس بني آدم لا يزال يجول فيها من هذه المسألة أمر عظيم، وإذا علم العبد من حيث الجملة أن الله فيما خلقه وما أمر به حكمة عظيمة كفاه هذا. ثم كلما ازداد علماً وإيماناً ظهر له من حكمة الله ورحمته ما يبهر عقله"⁽¹⁾.

هذا على المستوى الاعتقادي لدى المرء، وعلى المستوى المعرفي نجد أن لهذه المسألة خطراً عظيماً، لاتصالها بكثير من قضايا علم الكلام وتأثيرها فيها. وها هو ابن تيمية الذي ما يفتأ ينبه على أهميتها يعقب على بيانه لوجه الارتباط بين الكلام في قدم العالم ومسألة الحكمة والتعطيل في أفعال الله تعالى بقوله: "وهو من أجل المعارف وأعلى الطووم"⁽²⁾. وقد وصفها في موضع آخر من (المنهاج) وصفاً ينم عما تحتله من مكانة في علم الكلام. يقول ابن تيمية: "لكن جمهور أهل السنة من هؤلاء الطوائف وغيرهم يثبتون القدر، ويثبتون الحكمة أيضاً والرحمة، وأن لفظه غاية محبوبة وعاقبة محمودة، وهذه مسألة عظيمة جداً"⁽³⁾. موضع معالجة المسألة في نظام علم الكلام:

(1) ابن تيمية، رسالة أقوم ما قبل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعطيل وطلان الجبر والتعطيل، منشورة في مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م، الجزء الأول، ص420.

(3) ابن تيمية، السابق، ص465/1.

كما اختلف المتكلمون في موقفهم من إثبات الغرض من أفعال الله تعالى، اختلفوا في موضع مناقشة هذه المسألة من البناء الفني والهيكل التنظيمي للقضايا الكلامية. فوجدنا أن منهم من عالج المسألة في باب أفعال الله تعالى باعتبارها واحدة من ملحقاتها، وجعل الخلاف فيما إذا كانت الغايات باعثة لله على فعله. وهذا الفريق ينزه الله عن أن يكون له باعث أو سبب للإقدام على الفعل، ومن ثم ينفي أن يكون لأفعاله أغراض، وهم الأشاعرة أصلاً. أما المعتزلة فإنهم عالجوا المسألة كواحدة من ثمرات التكليف أو أحياناً من ثمرات التحسين والتقبيح العقليين، فإن التكليف عندهم حسن لما يراد به من أغراض هي مصالح للعباد، وهم بذلك يبتعدون بالمسألة عن كونها قضية تنزيهية إلى كونها قضية تمجيدية.

مفاهيم الدراسة:

نعرض في هذا المبحث ما يفهمه كل فريق من الألفاظ المحورية المستعملة في القضية، مع مناقشة هذا المفهوم من وجهة نظرنا، للخروج بمفهوم يرضاه الباحث ويثبت في الموضوع، بحيث تكون دلالة الألفاظ واضحة ومحددة، لعل ذلك يخفف من حدة الخلاف، ويقرب إمكان الالتقاء على تصور إسلامي واحد يجيب عن تساؤلات الدراسة، ليصل إلى حل لمشكلة البحث.

الغرض : ويقصد به ما له فعل الفاعل فعله، فكل ما يهدف الفاعل إلى تحقيقه من فعله يسمى غرضاً ، وهو يستعمل في هذا البحث مرادفاً للغاية أو العلة الغائية. ولذلك فالغرض هو من لواحق الفعل وليس من سوابقه، ومن هنا فلا يتطرق الغرض بالدواعي والدوافع، وإنما يتطرق بالنواتج والتوابع. فالغرض إذا كان له وجود قبل الفعل فهو وجود يخص الفاعل ولا يعلمه غيره، ولكنه بعد الفعل يوجد وجوداً قطعياً بعد التحقق والتشويظ والظهور. ولذلك فالمجال الذي يبحث فيه عن الغرض من أفعاله تعالى هو آثار الأفعال وليس المؤثرات فيها .

الحكمة: وصف يراد منه وضع صاحبه أفعاله بحث تستجلب قصده منها وتحققه، فيأتي هذا القصد على حسب ما علمه الحكيم منه. فليس من باب الحكمة

خلو الفعل عن قصد يرومه فاعله، وليس منه كذلك مجيء الصد على غير ما علم الفاعل، فإن في ذلك نغياً للحكمة وإثباتاً للعبث. ويتجاوز هذا المفهوم وضع الشيء في موضعه إلى وضع الشيء في موضعه المناسب لعلم الفاعل له المحقق لغرض الفاعل منه. ويرتبط مفهوم الحكمة هنا بمجال الفعل والخلق والتدبير باعتباره المجال الذي يجعل من الحكمة معنى فاعلاً ودينامياً ومؤثراً في تكوين الله تعالى للعالم ومخلوقاته، بحيث يصبح الحكيم هو العالم بما سيكون عليه قطعه، فإن هذا ينتفي عنه الجهل وعن قطعه الجفاف.

وقد جمع البحث فيما ارتضاه من تعريف للحكمة بين متطقي الحكمة المشار إليهما وهما العلم والفعل، فقدم التعريف السابق الذي يلتزم دلالاته في سائر مواضعه من البحث، لأن التزام معنى العلم فقط في الحكمة يحول دون تحقيق الصفة فاعليتها في الخلق، ويدخل في باب الحكمة المضار والشرور التي يتقرر لدى الإنسان وجودها في العالم للوهلة الأولى، ويدفعه إلى الاستسهال في البحث عن ما وراءها من محامد محبوبة وغايات مطلوبة. ثم إن الاقتصار على معنى الفعل دون إدخال العلم فيه يمنع من توفر القصد في الفعل، حيث إن القصد يتأسس على العلم. ويتضح هذا أكثر في ضوء فهمنا للعلم الإلهي على أنه علة الوجود وأن المخلوقات موضوع هذا العلم معلولة له، وليس علمه تعالى لاحقاً للوجود كما هو علمنا. وبهذا التعريف الجامع لمقولتي العلم والفعل ينتفي كل من العبث والحاجة، ويثبت كل من الحكمة والغنى.

الغنى: هو اتصاف الفاعل بما يجعله متعالياً على أن يكون محلاً لآثار قطعه. والغنى المطلق حق لله عز وجل. وبالغنى ينتفي أن يكون عود فوائد أفعاله تعالى عليه، وذلك لأنه بالغنى تنتفي الحاجة عنه عز وجل. ويرتبط مفهوم الغنى بمفهوم الغرض في بحثنا ارتباطاً سلبياً. بمعنى أن الغرض في أفعاله تعالى - عند ثبوته - لا يؤدي إلى القول بالحاجة عليه تعالى.

العبث: هو أن يفعل الفاعل فعلاً لا غاية منه ولا فائدة فيه ولا قصد له منه. فإن هذا الفاعل يكون عابثاً يخلو قطعه من الحكمة. وقد وجدنا زخماً من

التحليلات العلمية حول مفهوم العبث وتوظيفاً مكثفاً له في النتائج الاعتزالي، بينما يعرض الأشاعرة له عرضاً. وهذا بخلاف الأمر بالنسبة للحاجة التي يضعها الأشاعرة كإلزام لإثبات الغرض في أفعاله تعالى، فقد أكثر الأشاعرة من المعالجات والتحليلات المتطرفة بها في حين عرض لها المعتزلة باقتضاب. ومما لا شك فيه أن كلا الفريقين ينفي عن الله تعالى كلا الوصفين: الحاجة والعبث، ولكن التطرق هنا بإلزام الخصم بالقول بأحدهما عند التسليم الجدلي بصحة موقفه من قضية الغرض.

أدلة المتكلمين في مسألة الغرض في الفعل الإلهي
(عرض ومناقشة)

يعرض البحث في هذا المبحث الرئيسي ما قدمه كل فريق من المتكلمين المختلفين حول إثبات الغرض في أفعال الله تعالى من أدلة يراها مصححة لموقفه وناقدة لموقف خصمه. وسوف أتبع المنهج الوصفي التحليلي في عرض هذه الأدلة بحيث تأتي صياغتها محكمة تبرز من خلالها المراسم المركزية في كل دليل، مع تجنب التشعيبات التي تعج بها أغلب هذه الأدلة للحفاظ على الفكرة الأساسية. وهذا الصل الأخير هو - فقط - الجهد التقويمي الذي سيركز عليه البحث ليظل الدليل معنى ومبنى كما أراده أصحابه. هذا بالإضافة إلى مناقشة هذه الأدلة وفق المنهجين النقدي والمقارن كما سبق بيانه في صدر هذا البحث.

أولاً: أدلة النافين للغرض في أفعال الله تعالى

عرض ونقد

آثرنا أن نبدأ بتقديم أدلة النافين للغرض في أفعال الله تعالى، ثم التنشئة بأدلة المثبتين له، لما تثيره أدلة النافين من إشكاليات يتصل بعضها بالتعريض على صفة الغنى التي يستوجب على جميع المسلمين نسبتها بإطلاق الله عز وجل، وبعضها يتصل بما لا يجوز على الله من صفات تترتب - بحسب رؤية هؤلاء النافين - على القول بالغرض، وبعضها يتصل بعقبات فكرية يخلقها إثبات الغرض كالتسلسل. وأيضاً لأن موقف النافين للغرض يثير تساؤلاً مهماً حول نجاعة هذا الموقف في حل إشكالية الكوارث والشرور والآلام الموجودة في العالم. وجميع هذه الإشكاليات سوف تجد حظها من المعالجات المضادة عند عرض حجج المثبتين للغرض، مما يفسح المجال لظهور ميدان للمنهج المقارن الذي سيكون معيناً على استخلاص النتائج النهائية للدراسة.

الدليل الأول: الاستكمال

يتلخص هذا الدليل في اعتبار الغرض في الفعل أمانة نقص في الفاعل، لأنه بذلك الغرض الذي قصد تحقيقه يحصل منفعة يطلب بها الكمال، فهو هنا يستكمل عناصر لا يتحقق له الكمال المطلق إلا بها. وينفي هؤلاء أن يفعل الله تعالى الفعل لغرض يستوي عنده تحقيقه وعدمه لأن هذا لا يكون غرضاً أصلاً. وقد عبر ابن تيمية أحد خصوم هؤلاء النافين للغرض عن فكرتهم تعبيراً مركزاً يشرح الفكرة الرئيسية فيه، فقال: "ومن حجة هؤلاء أنه لو خلق الخلق لعة لكان ناقصاً بدونها مستكماً بها. فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء، أو يكون وجودها أولى به، فإن كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها، وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به، فيكون مستكماً بها، فيكون قبلها ناقصاً".⁽¹⁾ فإثبات النقص المترتب على الغرض هو هدف هذا الدليل.

(1) ابن تيمية، رسالة أقوم ما قيل، ضمن مجموعة رسائل والمسائل، 286/4.

وقد كثر استشهاد الأشاعرة بدليل الاستكمال⁽¹⁾ ونقدم هنا صياغة جامعة له بحسب ما انتهى به المطاف عند الآمدي أحد متأخريهم. يقول الآمدي: "لو كان إبداع الباري لما أبدعه يستند إلى غرض مقصود لم يخل إما أن يقال بعوده إلى الخالق أو إلى المخلوق. فإن كان عائداً إلى الخالق لم يخل إما أن يكون بالنسبة إليه كونه أولى من لا كونه، أو لا كونه أولى من كونه، أو أن كونه وأن لا كونه بالنسبة إليه سيات. فإن قيل إن كونه أولى من لا كونه فلا محالة أن واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كمالاً وتاماً لم يكن له قبل، لكونه أولى بالنسبة إليه... وإن قيل: إن لا كونه أرجح من كونه أو إنها متساويان فالقول بجعل مثل هذا غرضاً ومقصوداً مع أنه لا فرق بين كونه وأن لا كونه أو أن لا كونه أولى من كونه من أمحل المحالات".⁽²⁾

يربط هذا الدليل إذن بين ثلاث مقولات ربط المقدمات بالنتائج: الغرض يعود النفع على الفاعل بالنقص والفقر. وهو ارتباط ضروري يؤدي الأول منها إلى الثاني، والثاني إلى الثالث الذي يوجب الالتزام به نفي ما أدى إليه، وهو الغرض. وقد جاء التفكير النقدي من قبل المثبتين للغرض في أفعال الله تعالى لهذا الدليل محاولاً تفكيك هذا الترابط وإثبات عدم ضروريته في كل مرحلة من مراحلها. فليس النفع بالضرورة يعود على الفاعل، وإنما قد يعود على المخلوق، وهذا في مسألتنا واجب لتتزهه عز وجل عن الانتفاع بشيء. وسوف نوضح هذه الفكرة

(1) نظر في ذلك:

- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرجيوم، مكتبة زهران، القاهرة، دون تاريخ، ص399 و ص400.
- الباقلائي، التمهيد، ص50.
- البغدادي، أصول الدين، ص82.
- الجويني، الإرشاد، ص272.
- الغزالي، الأربعين، ص249.

(2) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية، القاهرة، 1391هـ- 1971م، ص226.

بإسهاب عند عرضنا لها لاحقاً بإذن الله تعالى. وينبغي الضرورة في هذه المرحلة ينتفي كل ما ترتب عليها من مقولات، ومن ثم فلا يلزم القول بالغرض القول بالتقص أو بالحاجة، ومن ثم فلا استكمال هناك أصلاً. الدليل الثاني: الحمل على الفعل.

ويقصد النافون للغرض أن إثبات الغرض في أفعال الله تعالى يؤدي إلى القول بأن الله تعالى يحمله على أفعاله حامل ويبعثه عليها باعث ويدعوه إليها داع، وفي ذلك إثبات التقص عليه، من باب أن من يحتاج في القيام بقوله إلى داع أو باعث هو طالب لشيء به يفعل خارج عن ذاته، وهذا مثبت للحاجة لا محالة. وأيضاً من باب أن حمل العلة على الفعل خضوع للفاعل وإتباعه للوجوب الذي تفرضه هذه العلة. وكل ذلك محال على الله تعالى، فوجب نفي القول بالغرض لنفي بذلك ما أدى إليه من مقاسد ومحالات.

وإذا وجدت علة للفعل وارتبط الفعل بها وجوداً وعدماً فإن الفاعل يكون في موقف المأمور، لأن العلة إذا وجدت فإنها توجب أحد الأمرين إما الفعل فيؤدي الفاعل فعله لأجلها، وأما الترك فيترك الفعل لأجلها، وينزه هؤلاء النافون الله تعالى عن ذلك. وقد أورد ابن حزم هذا الدليل في الفصل حيث قال: "إن العلة توجب إما الفعل وإما الترك، وهو تعالى يفعل ولا يفعل، فصح بذلك أنه لا علة لفعله أصلاً، ولا لتركه ألبته." (1)

ويعتبر الشهرستاني أكثر متكلمي الأشاعرة توظيفاً لهذا الدليل واعتماداً عليه في معالجاته لمسألة الغرض في أفعاله تعالى. وقد ربط الشهرستاني في صياغته لهذا الدليل بين إثبات الغرض والقول بالباعث ثم التزام نفي الغنى المطلق، وذلك مما دفع بالأشاعرة إلى نفي الغرض، لأن إثبات الغنى المطلق عندهم ينقضه إثبات الغرض يقول الشهرستاني: "الدليل على أن الباري تعالى غني على

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، والدكتور عبد الرحمن صيرة، دار عكاظ، الدمام، الطبعة الأولى، 1402هـ-1982م، 51/1.

الإطلاق... أنه لو خلق شيئاً لعة تحمله على ذلك، أو لداعية تدعوه إليه، أو لكمال يكسبه، أو حمد وأجر يحصله لم يكن غنياً حميداً مطلقاً، ولا براً جواداً مطلقاً، بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب.⁽¹⁾

ويضع الأشاعرة مطلق القدرة في الصنعة ومطلق الإرادة في الإيجاد بديلاً مرضياً وقولاً واجباً في مواجهة إثبات الدواعي أو البواعث.

وثمة نقطة جوهرية من توضيح موقف الأشاعرة في نفي الغرض احترازاً من التزام الباعث أو الحامل على الفعل، وهي أنهم - إزاء ما يعاينونه من منافع ومصالح تترتب على أفعال الله تعالى ولا يمكن نكرانها في العالم - يقولون بملزمة الخير والمنافع لأفعاله تعالى، ولكنهم يرفضون أن يكون موقع الخير والمنافع من هذه الأفعال كموقع الحامل على الفعل الدافع إليه باعتبار أن الفاعل قصد إليها ووضعها غرضاً له.

إن الذي ينفيه الأشاعرة نفياً قطعياً هو أن يكون لأفعاله تعالى أغراض تحقق اقتضاء الفعل وتبعث على الإقدام عليه. وسوف نرى أن الميثتين للغرض من المعتزلة والسفليين وغيرهم يتفقون مع الأشاعرة والظاهرية في هذا الموقف الرافض للباعث والداعي والدافع. والفرق بين الرأيين في إجابة هذا السؤال: هل إثبات الغرض يؤدي بالضرورة إلى إثبات الباعث والحامل على الفعل؟ فقد أكد الأشاعرة الذين نحن بصدد عرض دليلهم هنا، على الارتباط بينهما، فنفوا الغرض كمقدمة لا غنى عنها في نفي الحامل والباعث.

كان من حق التنزيه أن ينفي عن الله الدافع والداعي والحامل على الفعل كما يفرضه الأشاعرة، فإن هذا التنزيه لن ينال منه القول بالدافع إذا كان هذا الدافع نابعاً من ذاته تعالى وليس من عامل خارجي عن ذاته يفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى. وهذا هو ما يتشبه به الميثتون للغرض، حيث يرون أن مقتضى كماله وحكمته هو أن لا يخلق إلا الأصلح والأولى ويترك اللغو والعيث، فهو سبحانه لما

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 399.

كان جامعاً للصفات الكمالية - ومن أبرزها كونه حكيماً - صار مقتضى ذلك الوصف إيجاد ما يناسبه وترك ما يضاده⁽¹⁾ ويدراً هذا الاعتبار معنى الاستكمال والاستفادة إلى جانب أنه يدراً معنى الإلزام والحمل. فكما قال الميثبتون للغرض: إن الممتنع هو الاستكمال بالغير، وإنه ليس مناقضاً للكمال استكمال الكامل بذاته وأفعاله، وذلك في ردهم لدليل الاستكمال الذي يحتج به النافون للغرض كما سبق، فإنهم يقولون هنا: إنه ليس من قبيل النقص أن يأتي الدافع لفعل الأصلح من ذات الكامل عز وجل، وإن الممتنع هو التدفّاع بالغير أو الإلتزام بأمره، وهو ما يتفق على نفيه الجميع.

الدليل الثالث: التسلسل.

ويبنى هذا الدليل على اعتبار الأغراض عللاً، وأن علة كل فعل من أفعاله تعالى - إذا سلمنا جدلاً بوجودها - لا بد أن يكون لها علة لها، وذلك إلى ما لا نهاية، وهو ما يعرف في علم الكلام بالتسلسل في المؤثرات، وهو ممتنع عقلاً، ويجب نفي كل ما يؤدي إليه، لأنه إحدى النهايات الفاسدة التي تلزم نفي كل قول أدى إليها. ويرفض الأشاعرة انتهاء سلسلة العطل إلى الله عز وجل وأن يكون هو القاطع للتسلسل باعتباره علة العطل أو العلة التي لا علة لها، وذلك لأنهم يفرضون العطل حوادث، ولا يجوز أن يكون الله عز وجل محلاً للحوادث. ويرفضون كذلك أن تكون العطل المتسلسلة قديمة بحيث تستغني في وجودها عن غيرها وتبطل قضية التسلسل من أصلها، وذلك للزوم أن يكون الفعل نفسه قديماً، باعتبار أن ما كانت علة من الأفعال قديمة فهو قديم كذلك، وعندئذ لا يحدث شيء من الحوادث، وهو خلاف المشاهدة. وعندئذ لا يبقى من الوجوه التي يفرضها التقسيم العقلي للموضوع سوى القول بحاجة كل علة غائية إلى علة غائية قبلها ويتسلسل الأمر، وهو ممتنع، فيجب نفي العلة الغائية في أفعاله تعالى، وهو نفي للغرض.

(1) السبحاتي (الشيخ جعفر) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، دار الإسلامية للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1409هـ - 1989م، ص 266.

ويقدم الجرجاني صياغة لهذا الدليل موظفاً فيها الغرض باعتباره مقصوداً من الفاعل وليس علة للفعل، وهو أمر مهم تنبه إليه، حيث يدب الضعف في هذا الدليل عند التذكير بأن الغرض ليس علة، ولو كان كذلك فهو علة غائية وليس علة فاعلة حتى يتمجم الدليل على النحو السابق. يقول الجرجاني: 'إذا عللت أفعاله بالأغراض فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض والمقصود من نفسه، وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها، ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر، لأنه خلاف ما فرض، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض، إذ قد انتهت أفعاله إلى فعل لا غرض له، وهو الذي كان مقصوداً في نفسه'.⁽¹⁾ فالجرجاني يركز هنا على القاطع للتسلسل، ويثبت أنه فعل لا غرض له وإلا لما استطعنا القطع، ثم يستنتج أنه ما دام في الإمكان وجود فعل لله لا غرض له وجب نفي الغرض عموماً درءاً للتسلسل وقطعاً له.

وبالإضافة إلى ما يستلزمه التسلسل في الماضي من وجوب نفي ما أدى إليه وهو الغرض، فإن هنا نتيجة أخرى يرتبها الأشاعرة على القول بالغرض وتسلسله إلا ما لا بداية، وهي وجوب إثبات قاطع لهذا التسلسل، وهذا القاطع هو أفعال الله تعالى وأحكامه غير المظلة، فهذا لابد من إثباته لقطع التسلسل، وعند إثبات وجود أفعال وأحكام إلهية لا علة لها يثبت المراد، وهو كما عبر فخر الدين الرازي: 'فكل شيء منه، فلا علة لصنعه'⁽²⁾ وكما قال الطوسي محققاً على ما قال الرازي: 'معناه يعود إلى الحكم بأن لا مظل في الوجود أصلاً، فإنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله، وهو غير مظل، فلو لم تكن أفعاله مظلة لم يكن شيء مظللاً أصلاً'.⁽³⁾

(1) الجرجاني، شرح المواقف للرجبي مطبعة السعادة، القاهرة، 1325هـ = 1974م، 204/4.

(2) فخر الدين الرازي، المحصل وبثله تليفص المحصل لتفسير الدين الطوسي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1404هـ = 1984م، ص 298.

(3) فخر الدين الرازي، المحصل، تعليق نصير الدين الطوسي، ص 298.

الدليل الرابع : الوساطة.

ويقصد بهذا الدليل أن إثبات الغرض في فعل الله تعالى يوجد أطرافاً ثلاثة داخلية في المعادلة الحاكمة لوقوع الفعل، وهي الله (الفاعل) والغرض (مقصود الفاعل) والفعل (الوسيط الذي يحقق الفاعل به غرضه) وعند الأشاعرة أن الله يوجد كل شيء ابتداءً، أي بطريق المباشرة دون الحاجة لوسيط، ومن هنا فإن الله تعالى إذا كان قادراً على تحقيق الغرض ابتداءً ثم عمد إلى وسيط هو الفعل يحققه من خلاله كان ذلك عبثاً في حقه عز وجل، وهو ما يجب تنزيهه عنه، وهو ما يستوجب نفي الغرض، واعتبار أفعاله عز وجل خالية عنه، وأن الحكمة لا تعني سوى مجيء الفعل على حسب علمه تعالى.

وقد صاغ فخر الدين الرازي هذا الدليل معتمداً على قدرة الله تعالى على إيجاد كل ممكن ابتداءً، وأن الغرض داخل في عداد الممكنات. يقول الرازي: "إن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد ابتداءً، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً".⁽¹⁾

وفصل الجرجاني في شرحه للمواقف هذا الدليل، ولكنه اعتبر أن القول بالغرض الذي يخلق إشكالية الفعل الوسيط مع نفي أن يكون شيء مدخل في وجود آخر قولاً بغير دليل، وتخصيصاً بغير مخصص، وترجيحاً بغير مرجح، وهذا كله يجعل المستدل متحكماً تحكماً غير مبرر، مما يوجب رفض مقولته. يقول الجرجاني: "إن غرض الفعل أمر خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه، أي يكون للفعل مدخل في وجوده. وهذا مما لا يتصور في أفعاله، إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً. فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث إلا فعلاً له صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداءً بلا واسطة ... وليس جعل البعض من أفعاله وآثاره غرضاً أولى من البعض الآخر، إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر، على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء. فجعل بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكم

(1) الرازي، المحصل، ص 296.

بحث، فلا يتصور تطويل في أفعاله أصلاً.⁽¹⁾ يرى الأشاعرة إذن أن تحقيق الغرض عن طريق فعل هو إضفاء صفة القدرة على الإيجاد مشروطة بشرط هو اتخاذ وسيط لا يتحقق هذا الإيجاد إلا به، وفي ذلك أنه تعالى مقيد في قدرته خارج عن الطلاقة، فضلاً عن توسيطه لما لا فائدة منه إذا كان هو عز وجل قادراً على تحقيق الغرض بدونه، وهو عبث لا يجوز نسيته إليه عز وجل.

الدليل الخامس: تعذر تقدير غرض إلهي من الكوارث والبلايا . ويعتمد هذا الدليل على المشاهدات التي ينصب على العالم، فنلاحظ وقوع كثير من الكوارث كالزلازل والبراكين والأعاصير، والأمراض المعدية الفتاكة، وغير ذلك كثير مشاهد في العالم لا تخطئه عين. فإذا قلنا بأن لكل أفعاله عز وجل أغراضاً تهدف إلى تحقيقها، وأن هذه الأغراض هي لمصالح الناس ومنافعهم، فأي مصلحة وأي نفع في تدمير البيوت وإزهاق الأرواح والإصابة بالأمراض التي تورث آلاماً وتخلّف شقاء لا يكاد يطاق؟ أليس العجز عن تأويل مقنع لهذه الأفعال الإلهية كافياً لرفض القول بالأغراض والاكتفاء بالقول بأنه عز وجل يفعل بمحض المشيئة، وأنه تعالى لا يسمأل عما يفعل وهم يسألون؟

ولعل تعذر تقدير مصلحة أو منفعة من الكوارث والبلايا المشاهدة في العالم هو الذي دفع بالأمدي إلى طرح هذا التساؤل في معرض شرحه لهذا الدليل. يقول الأمدي: "ولم كان هلاكه لما خلق لأجل صلاحه وانتظام أحواله، وذلك كما في حق القرقي والحرقي والمسمومين والهلّكي بالرياح العاصفة؟"⁽²⁾ فإذا لم يستطع العقل استنباط علة تكافئ المصائب والآلام المترتبة على هذه الأفعال كان حتماً عليه أن يقضي بظلم الفاعل وعبثيته، والمنجى الوحيد من ذلك هو نفي أن يكون للفاعل من وراء هذه الأفعال أغراض، وأن نقول بطلاقة القدرة والإرادة وبأنه عز وجل: "خلق

(1) الجرجاني، شرح المواقف للنجي، 4/204.

(2) الأمدي، غابة المرمم، ص240.

العالم وأبدعه لا لغاية يستند إليها الإبداع، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجبه عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان⁽¹⁾.
ثانياً: أدلة المثبتين للغرض في أفعال الله تعالى

تحليل وتقويم

في هذا المبحث نعرض لأهم ما احتج به مثبتو الغرض من المعتزلة وأهل السنة من أدلة على صحة موقفهم. وسوف نعتمد في هذا العرض على المنهج التقويمي الذي يصوغ من النصوص المتفرقة والمتناثرة في مصنفات مختلفة زماناً ومذهباً صياغات محكمة للدليل، وذلك باعتبار أن هذه النصوص نصاً واحداً تنهاوى بينها الحدود الزمانية والمكانية والمذهبية، ويجمعها جامع واحد موضوعي هو اتصالها بفكرة واحدة وتدليلها على صحتها من المعطى العقلي الذي يمثل القاسم المشترك بين أصحابها. هذا بالإضافة إلى التحليل الذي يشرح الفكرة ويضفي عليها ما يزيل غامضها ويبرز الأساسي من عناصرها، ويظهر وجوه الاحتجاج فيها.

ولا شك أن الربط الفكري بين ما يسفر عنه تفكير المثبتين للغرض من أدلة وحجج وبراهين من جهة دورها في الرد على ما تم عرضه من أدلة النافين للغرض، سيكون سارياً بطول هذا المبحث، وهو عمل مقصود هدفه تقديم حيثيات يمكن من خلالها أو استناداً عليها تصنيف أدلة الفريقين بين قوي قادر على إثبات مطلوبه، وضعيف لا يمكن الاعتماد عليه في بابه. وذلك ليخلص البحث بالنتيجة النهائية المتصلة بالحكم لأحد الموقفين بالجداراة بتمثيل الموقف (الإسلامي) الصحيح.

الدليل الأول: الاستحقاق

وهو دليل جدلي يرد به المثبتون للغرض على تساؤل خصومهم عن الغرض من التكليف، ويقصد به أن الغرض منه هو تعريض العبد للثواب بحيث

(¹) الأمدي، السابق، ص 224.

يناله عن استحقاق وليس عن محض تفضل، فيكون بهذا الثواب أسعد، حيث قد ناله بما بذله من جهد وقام به من عبادة. هذا فضلاً عن التأكيد على قاعدة عدلية يكاد يجمع عليها الكل، وهي ترتب الثواب والعقاب على الأعمال. فيكون التكليف بهذا متضمناً للمنافع والفوائد بخلاف ما يظن الخصوم.

يبني المعتزلة والمثبتون للغرض في أفعاله تعالى هذا الدليل على قاعدتين، الأولى: وجوب أن يكون التكليف لمنفعة المكلف لتنزه الله عز وجل عن الانتفاع بالطاعات والتضرر بالمعاصي، حيث إن التكليف هو: "إرادة الأفعال، وكراهة بعضها، والأمر والنهي".⁽¹⁾ يقول القاضي عبد الجبار في هذه القاعدة: "إذا ثبت كونه حكماً فلو لم يكن له بالتكليف غرض لقيح، وإذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ثبت أنه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف".⁽²⁾

أما القاعدة الثانية فهي رفض أن يكون الثواب مما يجوز بغير استحقاق. يقول القاضي: "إن الثواب لا يحسن إلا مستحقاً"⁽³⁾، ويربطون بين القاعدتين ربطاً موضوعياً، وذلك من خلال اعتبار إرادة الله إثابة العباد وعدم حسن التفضل بهذا الثواب ابتداءً مقدمتين يستنتج منهما وجوب التكليف. وقد صاغ الجرجاني في شرحه للمواقف هذا الربط الاعتزالي على النحو التالي: "لما أراد الله تعالى أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين، ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق كلهم ما يستحقونه به".⁽⁴⁾ ويمكننا عرض أهم الانتقادات التي وجهها الرافضون للغرض إلى هذا

(1) القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء الرابع عشر (الأصلح - استحقاق الذم - التوبة) تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والناشر، القاهرة، 1385هـ - 1965م، ص 268.

(2) القاضي عبد الجبار، السابق، 410/11.

(3) القاضي عبد الجبار، السابق، 410/11.

(4) الجرجاني، شرح المواقف للنجي، 205/4، وقارن: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 87.

الدليل في عدة استفهامات مثل كل واحد منها تحدياً لهذا الدليل، مع بيان كيفية إجابة المثبتين للغرض على كل سؤال:
لماذا يقيح الثواب تفضلاً بغير استحقاق؟

فهذا سؤال مهم تردد طرحه في معالجة الأشاعرة للمسألة ، وهم بذلك يرفضون القول بقيح الثواب على سبيل التفضل ابتداء ، ولا يرون فيما قدمه المعتزلة من أدلة مسوغاً لهذا الحكم. وعلى ذلك فقد انتفتت الحكمة والغاية من التكليف، حيث يمكن حصولها بفضل من الله تعالى دون هذا التكليف. وفي انتفاء الغاية والغرض من التكليف تحصيل للمطلوب، وهو إثبات عدم وجود أغراض في أفعال الله تعالى.

ولا يخالف الأشاعرة وسائر الرافضين للغرض في ترتيب الثواب على الأعمال، لأن ذلك مما لا يسع أحد أن يخالف فيه ، ولكنهم يخالفون المعتزلة في اعتبار الخروج على هذا المبدأ قبيحاً ينتزه الله عنه.
ويعلل الرافضون للغرض مخالفتهم في اعتبار التفضل بالثواب ابتداءً قبيحاً ينتزه الله تعالى عنه بأن هذا المبدأ لو صح فإنه لا يصح في حق الله عز وجل، لأنه يتعالى عن الانتفاع والتضرر، ولأن نعمة وأفضاله على عباده مما لا يحصى في الدنيا بغير استحقاق منهم. يقول ابن حزم في التبرير الأول: "هذا خطأ محض، لأننا قد علمنا أن هذا الحكم إنما يقع من الأكفاء والمتمثلين، وأما الله تعالى فليس له كفواً أحد".⁽¹⁾

والحقيقة أن المعتزلة لا يمنعون دخول التفضل في نظرية التكليف ، وذلك من خلال اعتبار أسباب الثواب تفضلاً ، ومن بينها التكليف نفسه ، وهم يدافعون بحماسة شديدة على حسن تكليف الكافر كما سيأتي لاحقاً، ولكننا هنا نريد أن نبين أنهم يحسنون تكليف الكافر من باب أنه تفضل عليه مع العلم بأنه يكفر.
ولكن الذي يمنعونه هو اعتبار الثواب تفضلاً محضاً من الله تعالى على

(1) ابن حزم، الفصل، 213/3.

العبد ، ويطلون ذلك بأن الثواب يستحق على سبيل التعظيم ، وما يستحق على سبيل التعظيم لا يجوز الابتداء به تفضلا ، وهو ما يفصل بين سائر نعم الله على الإنسان في الدنيا التي طرحها الأشاعرة كإنموذج ناقض للموقف الاعتزالي وبين الثواب في الآخرة ، حيث لا تستحق النعم في الدنيا على سبيل التعظيم . يقول القاضي في بيان هذا القانون عندهم : "إن الثواب لا يحوز الابتداء بمثله . والذي يدل على ذلك هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم ، وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله . ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبيا على الحد الذي يعظم والده ، ولا أن يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي ، وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق ، وإن ما يستحق على هذا الوجه لا يجوز التفضل به ، ولا الابتداء بمثله".⁽¹⁾

هل الثواب على قدر المشقة ؟

يرى النافون للغرض أن القول بالاستحقاق مبني على أن الثواب يجب أن يكون على قدر المشقة ، وهذا هو ما جعل المعتزلة يقولون به ، لأن المشقة والحال هذه شرط في الاستحقاق ، ولو استحق الثواب بغير مشقة تكافئه لعاد الأمر إلى القول بالتفضل . ويتساءل الأشاعرة عما فعله المؤمنون من أعمال صالحة ترقى إلى أن تكون مكافئة لما ينالهم من نعيم دائم في الآخرة ؟ ومما لا شك فيه عندهم أن أي عمل مهما عظم لا يكون أهلا وحده ليتمكن صاحبه على سبيل الاستحقاق والوجوب من الظفر بهذا النعيم . ويمثلون للأعمال التي ينال العبد بها نعيما دائما دون أن يكون فيها المشقة المعادلة لهذا النعيم بالشهادتين ، حيث ينال بهما العبد الثواب الدائم على ما بهما من يسر وسهولة .

ولكن المعتزلة يرون أن المشقة حاصلة في العمل الصالح الذي تحفه المكاره دائما ، ويدخل في ذلك الشهادتان فإن "التلفظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها ، لأن فيه ترك دين اعتاده ، ولذا تراهم يبذلون

(1) القاضي عبد الجبار ، السابق ، ص 510 و 511.

أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة.⁽¹⁾ وهناك وجوه كثيرة كامنة في الشهادتين يذكرها المثبتون للغرض رداً على تمثيل الأشاعرة بهما لما لا مشقة فيه من الأعمال، وهو مع ذلك يوجب لصاحبه الثواب، فقد أورد الرازي هذا الاحتجاج، ومثل بالمثال نفسه، وكان مما ذكره الطوسي معبراً عن المثبتين للغرض في ردهم على هذا المثال أن قال: "المثال الذي أوردته ليس بمطابق، لأن الجهاد والصوم من غير التلغظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شيء... وأيضاً لا يكون الاستحقاق مقدراً على المشقة، وإلا لكان أجره الحمال أكثر من أجره المهندسين . والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيئاً بالاتفاق".⁽²⁾

ما الحكمة من تكليف الله تعالى لمن يعلم أنه يكفر؟

فإن الرافضين للغرض يتساءلون عن النفع العائد على من يعلم الله كفره من تكليفه إذا كان النفع العائد على من يؤمن هو الثواب العظيم الذي يناله على جهة التعظيم ، وإذا انتفت جميع وجوه النفع والفائدة هنا كما هو واضح فإن الغاية من تكليفه تصبح منتفية، وفي ذلك إبطال للقول بالغرض. ولا يشفع لهذه الحالة قضية الاستحقاق التي يستند إليها المعتزلة في تبرير تكليف المؤمنين ، لأن الاستحقاق لا يصلح إلا بحق من ينال الثواب والنعيم. ومن هنا فإن المعتزلة وسائر المثبتين للغرض مطالبون بإيجاد منافع وفوائد تعود على المكلف الذي يعلم الله أنه يكفر وإلا سيظل هذا السؤال يمثل إشكالية كبرى وتحدياً حقيقياً لهم.

والجواب المباشر الذي وضعه المثبتون للغرض هو أن الفوائد من تكليف الكافر منها ما يعود على المكلف نفسه، ومنها ما يعود على غيره. فأما ما يعود منها على المكلف فقد أسفر عنها التفكير الاعتزالي في المسألة، وهو تعريضه للثواب، وهو نفع عام يترتب على التكليف للجميع. فإن الأشاعرة أخطأوا فهم مقولة المعتزلة في الغرض من التكليف، فظنوا أنه نول الثواب، وهو ليس كذلك،

(1) حسن جلي، حاشية على شرح الجرجاني للمواقف، 206/4.

(2) الطوسي، التعليق على المحصل للرازي، هامش ص 297.

بل هو التعريض للثواب. ومن هنا فليس إيمان المكلف، وليس توله للثواب كذلك ضمن أغراض التكليف. والفرق بين المقولتين هو الفرق بين تحقق الحكمة المتضمنة للمنافع من التكليف وبين عدمها، لأن الأيمان أو تول الثواب إن كان إحداهما غرضاً في التكليف تنتفي الحكمة بمن يعلم الله كفره، ويظل التساؤل قائماً. أما إذا كان الغرض هو التعريض للثواب فإنه يتحقق سواء آمن المكلف أو كفر، والمنافع مدركة له في الحالتين. وقد اتخذ المعتزلة من هذه الفكرة أصلاً لا يمكن ضبط نتائج البحث في المسألة بدونه. يقول القاضي في ذلك: "واعلم أن الأصل في ذلك أن التكليف يعتبر^(*) كونه صلاحاً بكونه تعريضاً للمنافع، فسواء كفر المكلف أو آمن فهو صلاح من الله سبحانه وتعالى، ويحسن منه تعالى أن يفعله."⁽¹⁾

أما ابن تيمية فقد وضع للجواب عن هذا التساؤل مبدأ يحسن منا بيانه، ثم تطبيقه على مسألتنا. فقد بين ابن تيمية أنه من المحال في حق الحكيم أن يفعل فعلاً لغاية يكون من علمه أنها لا تحصل "ومن فعل شيئاً لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعاً"⁽²⁾ ومن هنا فلن يكون إيمان المكلف من مرادات الله وأغراضه من التكليف.

ثم يتأكد لديه أن الله تعالى حتماً حكماً وغايات أخرى من تكليف الكافر ما دام هذا القانون سارياً، وهو أمر قائم كقاعدة يجب مراعاتها عند النظر في تكليف الكافر. يقول ابن تيمية: "وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم على المؤمنين، ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك لم يكن قد أساء وظلم مع الإقذار والتمكين وإزاحة العطل إذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة، لو فعل بهم مثلاً فطعه بالأوليين (أي

(*) في المطبوع (إما أن يعتبر) فحذفت (إما أن) لزيادتها بغير وجود قسم آخر، ومن ثم فإن بقاءها في النص ملتبس.

(¹) القاضي عبد الجبار، المغني، 143/14.

(²) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، ط 1401هـ = 1981، 475/8 و 476.

المؤمنين) بطلت تلك الحكمة التي هي أعظم من طاعاتهم، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم . فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم، ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم بأولئك ، فتقتضي الحكمة ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرير بالتزام أدناهما.⁽¹⁾

وعلى الرغم مما قد يؤديه إسهام ابن تيمية هذا في التأكيد على توفر الفوائد والمنافع في تكليف من علم الله كفره إلا أن المعتزلة انقسموا فيما بينهم في قبولهم لهذه الفكرة ، فقد قال بها من أوائلهم أبو القاسم البلخي (توفي 317 هـ) وخالفه القاضي عبد الجبار فيها استناداً إلى أن نفع الخير بضر المكلف ظلم له. يقول القاضي عبد الجبار في تحليل هذا الاختلاف : 'وعند شيخنا أبي القاسم أنه إنما حسن تكليفه (أي الكافر) لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع، حتى قال: إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس ، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن ، لأن الاعتبار بكثرة النفع. وذلك فاسد عندنا، لأن تكليف الخير لنفع يكون ظلماً، وإن بلغ ذلك النفع ما بلغ لولا ذلك. وإلا كان لا يكون في العالم ظلم ، فما من شيء إلا وفيه نفع الظالم وأهل بيته، وفي عددهم كثرة.'⁽²⁾

والحقيقة أنه لا يضر الجمع بين الوجهين : نفع المكلف نفسه بتعريضه للثواب، وتحقيق منافع كثيرة بتكليفه مع العلم بأنه يكفر تعود على غيره. ولكن المحقق للظلم هو وجود الوجه الثاني فقط. ولعل في آيات القرآن الكريم ما يدل على الوجه الأول، وهو قوله تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)⁽³⁾ وفيه كذلك ما يدل على الوجه الثاني، وهو قوله تعالى (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ

(1) ابن تيمية، السابق، 475.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 518.

(3) سورة فذريات، الآية 56.

رَبُّكَ وَلَذَلِكَ خَلَقَهُمْ⁽¹⁾ ففي آية الذاريات إشارة إلى الغاية التي كلفوا من أجلها وهي عبادة الله وما يتعرضون به إلى الثواب. وفي آية سورة هود إشارة إلى الغاية من وجود الكفر إلى جانب الإيمان ، وهو الاختلاف الذي يكون للكفر فيه دور في تحقيق الفوائد والمنافع لمن وقعت في حقه الرحمة (إلا من رحم ربك).
الدليل الثاني : عدم العلم بالغرض لا يعني العلم بعدمه.

ويقصد به إثبات القصور المعرفي عند الإنسان بالأغراض والغايات والحكم الكامنة وراء الأفعال الإلهية ، حيث إن مصدرية المعرفة بهذه الأغراض تقتصر على الفاعل عز وجل . وإنه قد يخبرنا ببعض أغراضه من بعض ما يفعل أو يأمر ، ولكنه لا يخبرنا بجميع غاياته من جميع مخلوقاته وأوامره ، وعندئذ يصل الإنسان عقله ويوظف معطيات تجربته في استنباط هذه الغايات. وهنا يظهر دور هذا الدليل، حيث قد يتجسس الإنسان في الوصول إلى معرفة بعض الغايات ، ولكنه يخفق بالتأكد إزاء بعضها ، وفي هذه الحالة يجب القطع بأن عدم معرفته بالغرض من الأمر أو الخلق لا يعني عدم وجوده ، وإنما يعني فقط أنه بحاجة إلى مزيد من البحث والتأمل من أجل الوصول إلى المعرفة به .

وتأتي أهمية هذه الحجة عندما يتعلق الرافضون للغرض في أفعاله تعالى بخفاء الغاية من بعض ما خلق الله تعالى أو أمر، وهم يتساءلون عن الغرض الذي يعود بالنفع والمصلحة على المعذبين في جهنم من التكليف. وفي هذا الإطار يطرح الرافضون للغرض استفهامات عن الأغراض الكامنة وراء كثير من المخلوقات كالحيات والحقارب والأمراض والأسقام والكوارث من زلازل وبراكين، إلى غير ذلك مما لا يجدون منافع لها تكافئ أو تربو على مضارها، وعندئذ يوجبون نفي أن يكون الله تعالى فعل هذه الأشياء وأمثالها لغرض أو غاية تحقق الصلاح، وإنما خلق لأنه أراد وحسب كما يذهبون. وإزاء الرد على هذا الموقف تبرز أهمية هذا الاحتجاج الذي يقدمه المثبتون للغرض.

(1) سورة هود، الأيتان، 118 ، 119.

ويبين أبو منصور الماتريدي أن العلة في قصور العقل المعرفي بالحكم والأغراض من الأفعال الإلهية ليس ناتجاً عن عجز في قدرات العقل الإدراكية، وإنما عن كون هذه الحكم والأغراض فوق مستوى الإدراك سواء من حيث الكم أو الكيف، أي من حيث عدد الغايات في كل فعل، أو طبيعة هذه الغايات عمقاً أو تسطحاً. يقول الماتريدي: " فلذلك لزم القول بضرورة العقل لجواز كون العالم لا عن شيء، وخروج فعله عن الحكمة، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قوة عقولهم".⁽¹⁾

ويقول ابن تيمية المقصود بنهاية قوة العقول بأنها نهاية في العدد ونهاية في إدراك مناسبة كل مخلوق لما خلق زماناً ومكاناً. يقول ابن تيمية: " إن الحكمة الموجودة في الوجود أمر يفوق العدد والإحصاء، كإحداثه المطر وقت الشتاء بقدر الحاجة، وإحداثه للإنسان الآلات التي يحتاج إليها بقدر حاجته، وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطة".⁽²⁾ فهو يستشهد على القصور المعرفي لدى الإنسان بما عجز عن فهم مراميه من الموجودات الطبيعية، وسيظل الإنسان بالبحث العلمي يحاول استكشاف ما ينطوي عليه هذا الوجود من أسرار ، وما تحققه هذا المكتشفات للإنسان من تقدم . وسيظل اللامعوم من الحكم الإلهية في الموجودات هو المحفز للعقل العلمي لبذل المزيد والمزيد من الجهود من أجل تحويله إلى مجال العلم الإنساني.

موضع الإجماع بين القائلين بالغرض - إذن - هو التأكيد على وجود غرض وحكمة وراء كل فعل إلهي علمه الإنسان أو جهله، ونقطة الاختلاف أن المعتزلة يوجبون في باب حكمة الله عز وجل أن يعرض الله أصحاب الآلام بأعواض وثواب يزيد عما أصابهم حتى يكون النفع في تلك الآلام ظاهراً، أما ابن تيمية فإنه يرفض فكرة الأعواض باعتبارها مناسبة للإنسان دون الله عز وجل،

(1) الماتريدي، التوحيد ، تحقيق فتح الله خليفة، دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، دون تاريخ ، ص217.

(2) ابن تيمية، رسالة أقوم ما قبل، ضمن المجموعة، 290/4.

ويضع حكمة الآلام والمصائب في إطار القصور المعرفي لدى الإنسان بوجود الحكمة منها.

الدليل الثالث : عود المنافع على العباد

ويقصد به أن المنافع والفوائد التي تتضمنها أغراض الله تعالى من أفعاله والتي بها ينتفي معنى العيب عن هذه الأفعال إنما تعود على العباد الذين يقع عليهم فعل الله عز وجل ويخضعون فيه لحكمته ومشيلته ، وأن شيئاً من تلك المنافع والفوائد لا يعود على الله تعالى لاتصافه بالغي المطلق. وهذا الدليل يرد كثيراً مما توجه به النافون للغرض من انتقادات للمثبتين له، حيث يرتكزون في هذه الانتقادات على فكرة أن القاصد إلى شيء يفعل ما لابد أن له في هذا الشيء نفعاً يعود عليه ، وعندما تكون هذه الفكرة مستقيمة خالية من العيوب يتحتم نفي الغرض عن الله تعالى إذا علمنا أنه غني عن النفع والفائدة .

يرى المثبتون للغرض أن إشكالية هذا البحث وهي كيفية الجمع بين الحكمة والغنى محل من خلال القول يعود المصالح والمنافع والفوائد على المخلوق موضوع الفعل الإلهي ، لأن في ذلك إثباتاً للحكمة بإثبات تلك المصالح وتحقيقها ، وفيه كذلك إثبات للغنى، حيث لا يكون عود تلك المصالح على الله عز وجل. ولذلك فإنه من الضروري " الجمع بين كونه غنياً غير محتاج إلى شيء، وكونه حكيماً منزهاً عن العيب والغنى، بالقول باشتغال أفعاله على مصالح وحكم ترجع إلى العباد والنظام لا إلى وجوده وذاته".⁽¹⁾

إن التسلسل الفكري لهذا الدليل بدأ في المنهجية الاعتزالية من اعتبار أن الوجود المنسوب لله عز وجل مرده إلى مصلحة المخلوق، ثم التدرج بذلك إلى اعتبار أن مرد الحسن والقبح في حق الله تعالى إلى ما يعود على المخلوق، ثم الانتهاء في هذه السلسلة باعتبار الغرض في أفعاله تعالى يعود نفعه على المخلوق. وتقع كل عناصر هذه السلسلة عند الأشاعرة تحت طائلة النفي، فلا يجب

(1) السبختي، الإلهيات، ص 264.

عليه شيء، ولا حسن ولا قبح في حقه، ولا غرض في أفعاله. وبالنظر إلى الموقفين نجد أن الموقف الاعتزالي - بغض النظر عن تحفظنا التقليدي على استعمال ألفاظ الوجوب في حقه عز وجل - قادر على إثبات الغنى والحكمة مجتمعين على نحو تجد طلاقة الوصف فيها وجوداً، فهو تعالى حكيم لأنه ينفع مخلوقاته بأفعاله، فلا عيب فيها. وهو غني لأنه لا يعود عليه من هذا النفع شيء فلا حاجة هناك. أما في الموقف الأشعري فإن الغنى مثبت على نحو قطعي، ولكن العقل يجد صعوبة في تحديد مفهوم للحكمة من أفعال عارية عن القصد خالية من المصلحة.

موانع العود على المخلوق ومناقشتها

يضع الرافضون للغرض في أفعال الله تعالى بعض العقبات الفكرية والعقدية أمام القول بأن فوائد الفعل الإلهي ومنافعه التي تكون أغراضه وغاياته والتي بها يثبت خصومهم الحكمة الإلهية عائدة على المخلوق. وسوف أعرض في هذا القسم من الدليل إلى أهم هذه العقبات والموانع، ثم أعقب كل منها بما يدفع به المثبتون للغرض هذا المانع أو ذلك ليستقيم لهم الدليل.

1- العود على الغير مثبت للعبث: ويقصد بهذا المانع أن من يفعل فعلاً لا يعود عليه به حكم، وإنما يجعل كل عوائده على غيره يقصد قصداً إلى منع ما يمكن أن يحمده لأجله، وفي ذلك من انعدام الحكمة ما فيه. وقد ساق ابن تيمية هذا المانع على لسان خصوم المعتزلة على النحو التالي قال: "قال لهم الناس: أنتم متناقضون في هذا القول، لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمده لأجله.. أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه، بل مثل هذا بعد عبثاً في عقول العقلاء. وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ولم يكن محموداً على هذا. وأنتم عللتم أفعاله فراراً من العبث فوقعتم في العبث، فإن العبث هو

الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل⁽¹⁾.

وإذا كان ابن تيمية قد ساق هذا المانع على لسان الرافضين للقول بالغرض فإنه يسهل على المستوعب لموقفهم أن يرد على هذا الكلام. وأوضح ما يمكن الرد به عليه هو أن مفهوم العيث الذي اعتمد عليه فيه مصادرة على المطلوب، حيث يرى المعتزلة أن العيث هو الفعل الخالي عن الغرض من منافع وفوائد ومصالح دون ربط هذه المنافع بضرورة عودها على الفاعل، ومن ذلك فإن وجود منافع وفوائد تعود على غير الفاعل يخرج الفعل من باب العيثية إلى باب الحكمة. وبذلك لا يوجد تناقض بين القول بالعود على المخلوق وبين نفي العيث عن الله عز وجل. وأيضاً فإن ما مثل به الخصوم من أمثلة إما تصح على الفاعل في الشاهد، وهو مطول مرتبط بالحاجة وبالفقر الوجودي وبما دونه من أوجه الحاجة والاقتدار، ولا يصح على الله القني عنى مطلقاً المتعالي عن أن يكون موضعاً للفوائد المنزه عن أن يرتد إليه غرض لقطه ولا قصد لحكمه.

2- ليست كل المخلوقات أهلاً لعود المنافع عليها: أي أن المثبتين للغرض عندما يقررون العود على المخلوق إنما يجعلون الإنسان موضوعاً لهذا العود، وهو قابل لهذا، ولذلك فإن مقولات المصلحة والفائدة والنفع مما يصح في حقه. أما سائر المخلوقات والتي هي مفعولات لله وموضوعات لخلقه وأمره فإنها ليست صالحة للإفادة والمنفعة، ويمثل الأشاعرة لذلك بالجمادات. يقول الأمدى: "وإن قيل يرجوعه (أي الغرض الإلهي) إلى المخلوق من صلاح أو نفع، فأي فائدة في خلق ما في العالم من الجمادات والخصائص والمعدنيات وغير ذلك من أنواع النباتات، مع أنها لا تجد بذلك لذة ولا ألماً ولا فرق لها بين كونها وأن لا كونها؟ بل وأي فائدة لنوع الحيوان في ذلك؟" (2).

ويأتى الرد الاعتزالي بالتسليم الجدلي بأن هذه المخلوقات غير مؤهلة

(1) ابن تيمية، السابق، ص 291.

(2) الأمدى، غاية المرام، ص 227.

لتكون موضع النفع والفائدة، ثم الانتقال إلى الإنسان الذي خلقت كل هذه الكائنات مسخرة له. فيبين المعتزلة أن لهذه المخلوقات فوائد جمة أعظمها أن يعرف الإنسان بها عظمة الخالق، ويستدل بما فيها من إحكام الخلق وانتظام الحياة على وجوب وجوده عز وجل صانعاً لها خالقاً مدبراً. ومن بين تلك الفوائد غير هذا ما لهذه الكائنات من أهمية لتسيير حياة الإنسان على الأرض.

3- عدم مناسبة الفائدة لعظم الفعل: ومعناه أن من أفعال الله تعالى وأحكامه فيما خلق ما هو على درجة عالية من القدر والعظمة والخطر، وأن ما يقترحه المثبتون للغرض من فوائد ومنافع ومصالح تعود على المخلوق موضوع هذه الأفعال لا يكافئ قدر الفعل وخطره وعظمته، مما يؤكد على أن تلك الفوائد لا تصلح أن تكون أغراضاً لهذه الأفعال، ويستتبط منه وجوب نفي الغرض منها. ويمثل النافون للغرض لهذه الأفعال بخلق الإنسان وتكليفه. أما بخصوص الخلق فيقول الأمدى: " وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود وأن لا وجود فإنه يود لو أنه لم يكن موجوداً لما أعد له في الأولى والعقبى، ولذلك نقل عن الأتبياء والمرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به، حتى إن بعضهم قال : يا ليتني لم أك شيئاً".⁽¹⁾ فالفعل الإلهي هو خلق الإنسان ، والفائدة العائدة على هذا الإنسان تكليفه لتعريضه للثواب، فهل هذه فائدة تناسب قدر ما يتعرض له من الآلام والأوصاب والمشاق والأوجاع وكل ما تجد النفس من تحمله حرجاً؟⁽²⁾ فضلاً عن عدم التيقن في نول الثواب، لأن الغرض هو التعريض وليس النول.

وبالنظر في هذا المانع من عود الفائدة على المخلوق نجد أنه يعتمد على ضالة هذه الفائدة مما يخرجها من كونها فائدة، وبخاصة إذا قورنت بالفعل نفسه من حيث عظمته وبما يستتبعه ذلك من تبعات على المستفيد وهو المخلوق . ولكن

(1) الأمدى. السابق، ص 240.

(2) الأمدى. السابق، ص 227.

المعتزلة إذا كانوا يجزمون بالفوائد المكونة للغرض، ومن ثم قد يجدون صعوبة في الرد على هذا المانع إلا من باب إثبات التكافؤ؛ ليسوا هم فقط القائلين بالغرض، وإنما ينضاف إليهم كما ذكرنا أهل السلف الذين يتبنون فكرة القصور المعرفي لدى الإنسان بما يحتوي الفعل الإلهي من غايات وأغراض متضمنة للفوائد والمنافع العائدة على المخلوق، وقد سبق تفصيل القول في ذلك.

والحقيقة أن قضية القصور المعرفي قد اتخذها المثبتون للغرض مدخلاً للتسليم بالحكم وجوداً وبفائدتها ونفعها للمخلوق تحقّقاً، غير أن خصومهم من النافين للغرض في الفعل الإلهي قد اتخذوا منها مدخلاً لنفي الغرض، كما يقول ابن حزم مجرباً عن حيرة العقل الإنساني في التفريق بين المخلوقات التي كانت موضوعاً لأحكام وأفعال إلهية مختلفة أو متناقضة. يقول ابن حزم: "أى فرق بين أن يسخط ما شاء فيلذه مما لا يعقل (أى من الحيوانات والجمادات) ويرضى عما شاء من ذلك فيعطى قدره ويأمر بتعظيمه كثافة صالح والبيت الحرام، وبين أن يفعل ذلك أيضاً فيمن يعقل فيقرب بعضاً كما شاء ويبعد بعضاً كما شاء؟ وهذا ما لا سبيل إلى وجود الفرق فيه أبداً".⁽¹⁾ ولكن الموقف السلفي الذي لا يجعل عدم العلم علماً بالعدم والذي لا يعد العقل وما يحصله من معارف حول هذه الأشياء مرجعاً وحيداً على ما قد يعتريه من عجز أو قصور نظراً لتسببه معارفه فهو الموقف الذي يحفظ للحكمة الإلهية جلالها، وذلك عندما يجزم بضرورة وجودها واحتوائها على منافع تعود على المخلوق، ثم يترك مدى ما يمكن أن يحققه في معرفتها للبحث والتأمل.

4- من الأفعال ما يقطع العقل باستحالة تضمنه نفعاً يعود على المخلوق: ومن هذه الأفعال التي يتواتر التمثيل بها عند الماتمين من الغرض خلود أهل النار في النار، فإن النفع في حقهم مقطوع باستحالة، وهذا يؤكد أن أفعال الله بالعباد قد لا تتضمن فوائد لهم، وهي باتفاق لا تؤذي منافع الله عز وجل، فتكون النتيجة

(1) ابن حزم، الفصل، 144/3.

خلوها من المنافع والفوائد ، وبالتالي عدم وجود غرض منها. ويتساءل
الأمدي: " وأي نفع وصلاح للعبد في خلوده في الجحيم وإقامته في العذاب
الأكيم؟" (1)

ويمثل الأمدي للأفعال الإلهية التي لا يمكن تقدير مصلحة فيها لأحد من
العباد بإضلال الله لأبليس وإظهاره إياه ، وإماتة الأنبياء مع هدايتهم ، كما يقول:
"وكذا: أي مصلحة في إظهار إبليس وإضلاله وإماتة الأنبياء مع هدايتهم ؟ وهل من
زعم أن في ذلك صلاحاً أو نفعاً إلا خارقاً" (2) لحجاب الهيبة بارتكاب جحد
الضرورة؟" (2)

وبالتأكيد أنه لن يعجز الناظر في هذه الأفعال الإلهية من الوصول للفوائد
المتربة عليها والعائدة على العباد من أمثال التعريض لتجاوز الاختبار والابتلاء
بمناجزة الشيطان ومعاداته ومعصيته والامتناع عن اتباع خطواته. وكذلك من
الاعتبار بقصص الأنبياء وما عرض لهم من ظلم أقوامهم، إلى غير ذلك مما لا
مجال للاستفاضة فيه هنا.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا المبحث أن ما حاول أن يعارض
به النافون للغرض من الأفعال الإلهية من موانع تمنع عود الفوائد والمنافع التي
تكون الغرض على العباد لا يرقى إلى درجة يطمئن معها الباحث في القطع ببطلان
القول بالعود على المخلوق ، ومن ثم يثبت لدينا أن هذا الدليل الذي يحتج به
المثبتون للغرض في أفعال الله تعالى خالٍ من المعارضة التي يمكن أن تفت فيه أو
تضعف من دلالة على مطلوبه.

الدليل الرابع: تعذر إقامة البراهين الطبيعية على وجود الله دون إثبات الغرض
يستدل المثبتون للغرض على وجوده في أفعال الله تعالى ووجوب تعطيلها

(1) الأمدي، غاية المرام، ص227.

(2) في المطبوع (لا خارقاً) بالنصب وهو لا وجه له في التفريع النحوي، حيث إن الكلمة خبر للمبتدأ
(من).

(3) الأمدي، غاية المرام، ص227.

به بما هو معروف قرآنياً وكلامياً وفلسفياً من أدلة على وجود الله عز وجل تتخذ من النظر في العالم باعتباره مخلوقاً لله أساساً لصياغة الدليل وتكوين بنيته المعرفية. وهذه الأدلة لا يمكن تقريرها في غياب القول بوجود غايات وأغراض إلهية في أفعاله تعالى. ومن هذه الأدلة دليل النظام ودليل العناية ودليل الغاية.

أما برهان النظام فإنه يبنى على الغاية والفرض، من باب أن النظام لا يمر له إلا وجود غاية، حيث إن النظام عبارة عن سوق الفعل صوب غاية ينشدها. وأما بغير ذلك فإن النظام يبدو فاقداً ما يمنحه معناه ويبرر وجوده. ومن هنا فإن البرهنة بالنظام تصح بملاحظة الغائية كطرف أساسي في هذا الدليل.⁽¹⁾

وأما برهان العناية فإنه مبني على مقدمتين: إحداهما أن جميع الموجودات التي لها هنا موافقة لوجود الإنسان، والأخرى أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد. والنتيجة هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان. وهذا الفاعل المريد هو الله عز وجل. يقول ابن رشد في صياغة هذا الدليل، وهو أكثر من اهتم به من الفلاسفة: "إن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما موافقاً في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة ... علم على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة باتفاق."⁽²⁾

وأما برهان الغاية فإنه ينظر إلى العالم على أنه تسقى من الأنظمة والغايات، وفيه يعجز العقل تماماً عن تفسير أي نظام طبيعي بمنأى عما يقصد من ورائه من غايات. فكل نظام في هذا العالم لا يعرف أنه نظام دال على قادر بديع نظمه إلا من خلال ما يؤديه هذا النظام من فوائد وما يحققه من منافع. ومن ذلك يكون من البديهي القول بأن الغاية تحتم وجود عقل أو علة عاقلة تدبر الأنظمة

(1) انظر: محمد رضا التواتي، برهان الصديقين، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2001، ص 148.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص 162.

الطبيعية في هذا العالم على نحو يتحقق معه غايات ثابتة لديه⁽¹⁾.
الدليل الخامس : تعذر إثبات الحكمة لله تعالى دون إثبات الغرض في أفعاله.
وهذا هو بيت القصيد، ولذلك جئناه آخر الأدلة، وقد أصبح بعد هذا
العرض من الوضوح بحيث يستغنى فيه عن التفصيل، ولكن الإشارة هنا إلى بعض
الأفكار المكونة لهذا الدليل مهمة في باب تقريره وتقديره .

وأول ما يجب هنا في سبيل تقرير هذا الدليل بيان أن المفهوم الذي قدمه
الناقون للغرض للحكمة الإلهية لا يشبع رغبة العقل في إضفاء هذه الصفة على
الله، فهو مفهوم بارد لا أثر له في إيقاع الخلق ولا في صدور الأمر على نحو يدرك
الإنسان معه بالفهم أحياناً وبالتجربة أحياناً ما لهذا الفعل من فائدة تعود عليه، فإن
هؤلاء الأشاعرة يخطئون معنى الحكمة إتيان الفعل على حسب العلم كما سبق، وهو
لا يغني فيما يريده الإنسان ويحتاج إليه في حركة حياته شيئاً. بل إن العقل يأبى أن
يفصل العلم عن الغاية ، ويرى استحالة أن تتوفر الطة الفاعلة على العلم والإدراك
فيصدر الفعل بتأثير ذلك فقط دون أدنى علاقة تربط العلم بالغاية. ويأبى العقل كذلك
أن يفهم كيف يرجح الفاعل بين فطين دون أن يكون للغاية المقصودة حضور لا
ينفك عن العلم.⁽²⁾

أما معنى الحكمة عند إثبات الغرض فهو من الوضوح على المستوى
الفكري ومن الفاعلية على المستوى الفعلي بحيث لا يحتاج الإنسان معه إلى مزيد
لإشباع قناعاته بإطلاق هذه الصفة على الله تعالى . فالحكيم عندئذ هو من تكون
أفعاله على إحكام وإتقان ، فلا يفعل فعلاً جزافاً فإن وقع خيراً فخير وإن وقع شراً
فشر ، بل بنحو غرضاً ويقصد غاية هي صلاح وخير ونفع وفائدة تعود على
المخلوقين.

ومن هنا يجد المثبتون للغرض قدراً كبيراً من الاطمئنان إلى حكمة الله

(1) انظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة مطبوعات، الكويت، 1979م،
ص 228، وراجع : محمد رضا اللواتي، برهان الصديقين، ص 171 و 172.

(2) انظر: اللواتي، السابق، ص 149.

تعالى في خلقهم وتكليفهم، فهو عز وجل خلقنا وكلفنا وأراد منا طاعته وجعل التزام التكليف غرضاً له من تكليفنا، وفي هذا اليقين بالحكمة الإلهية من التكليف حافظ كبير لالتزام الأوامر واجتناب النواهي. يقول القاضي عبد الجبار في ذلك : " وإنما قلنا لو لم يرد منه فعل ما كلفه لكان مغريباً؛ لأنه لا يمكن أن يقال : إنه خلق فيه الشهوة والنفور لا لغرض ؛ لأن ذلك يوجب كونه عابثاً في خلقهما ، وذلك لا يصح عليه ، فلم يبق إلا أنه خلقهما لغرض. وليس هناك غرض إلا الإغراء بفعل ما شهاده إليه أو تعريضه بذلك للثواب ، وذلك لا يكون إلا بأن يريد منه اجتناب القبائح والإقدام على الواجبات".⁽¹⁾ ومن هنا فإن تحقيق الغاية من التكليف - وهي التزام الأوامر واجتناب النواهي - مصلحة للعبد ومنفعة له ، وهي مخرجة للفعل الإلهي في التكليف من العبثية إلى الحكمة البالغة.

إن مفهوم الحكمة الإلهية الذي يقدمه المثبتون للغرض تنتفي به جميع وجوه العبثية في الفعل الإلهي، وبغيره يتعذر نفيها بشكل كلي قطعي، فيتزعزع الإدراك الإنساني نفسه وينهار الوعي وتتلاشى طرق إثبات مانح الوجود . وبثبوت الحكمة المتعقبة بالعلم والفعل معاً يستقيم شأن الإنسان في وعيه بالخالفية الحكيمة في ربه عز وجل وفي إدراكه لوجوه الإبداع فيها.

الخاتمة :

لقد حدد البحث مشكلته التي سعى لإيجاد حل لها فعبّر عنها بالتساؤل

الرئيسي التالي :

هل يمكن للعقل المسلم أن يجمع فيما يعتقد من صفات الله تعالى بين الحكمة التي تقتضي إثبات الأغراض في أفعاله تعالى، وبين الغنى الذي يقتضي تعاليه عز وجل عن الأغراض والقصود يحقق بها فوائد ومنافع بأفعاله؟ ثم طرح مجموعة من الأسئلة الفرعية التي مثلت العناصر الجزئية المكونة لمادة هذا التساؤل.

وقد لاحظ البحث في المرحلة الاستطلاعية منه عدة ملاحظات جوهرية

(1) القاضي عبد الجبار، المعنى، الجزء السادس (2- الإرادة) تحقيق الأب ج.ش. قنوتى ، وزارة الثقافة، القاهرة ، دون تاريخ ، ص219.

- أفادت في جمع المادة العلمية ومعالجتها على حد سواء، وهذه الملاحظات هي:
- 1- تبرز المشكلة الرئيسية للبحث من خلال وجود مظنة للتناقض بين وصف الله تعالى بالحكمة ووصفه بالغنى؛ حيث تقتضي كل منهما موقفاً مغايراً من الحقيقة الوجودية للأغراض في أفعاله تعالى .
 - 2- احتلت هذه المشكلة مكانة كبرى في علم الكلام، وحظيت بمطارات فكرية خصبة حولها لاتصالها بمجالي الخلق الكوني والأمر الشرعي.
 - 3- مثل خلاف المتكلمين الحاد حول الغرض في الفعل الإلهي بين مثبت قاطع وناف جازم إحدى أسباب التوتر الذي اكتنف كتابات المتكلمين في هذه القضية.
 - 4- اختلفت مواضع دراسة المتكلمين للموضوع في نظام علم الكلام ، فعالجه الأشاعرة مثلاً في باب أفعال الله ، بينما درسه المعتزلة ضمن ثمرات التكليف.
- وبعد أن حدد البحث منهج الدراسة الذي يناسب مشكلته واختار المنهجين النقدي والمقارن مع الاستعانة المرحلية بالتحليل والتقويم بحسب المادة المجموعة وأهداف المعالجة في كل مرحلة من الدراسة - وضع عدة فروض علمية يمكن أن تكون إجابات لتساؤلات الدراسة، ومن ثم شرع في التحقق من صدق هذه الفروض من خلال تقسيم الدراسة إلى ثلاثة أقسام: المقدمات الأساسية دراسة تحليلية، ثم عرض أدلة النافين للغرض بدراسة تقويمية نقدية، ثم عرض أدلة المثبتين للغرض بدراسة تقويمية مقارنة. وبعد الانتهاء من الدراسة استخلص البحث عدة نتائج يمكن تسجيلها فيما يلي:
- 1- مثل الموقف المثبت للغرض في أفعاله تعالى من المتكلمين كل من المعتزلة والماتريدية والشيعة والسلفيين. بينما مثل الرأي المخالف الأشاعرة والظاهرية .
 - 2- كان الاختلاف في مفهوم (الحكمة) نتيجة للاختلاف في الموقف من الغرض، فالذين أثبتوه جطوا معناها اشتمال الفعل على غرض يتضمن فائدة ونفعاً ، والذين نفوه جطوا معناها إتيان الفعل على حسب العلم.
 - 3- هناك قضايا كلامية أخرى اتخذها المتكلمون قواعد مؤسسية للموقف من الغرض، وأهمها: الوجوب على الله، والتحسين والتقبيح، والصالح والأصلح.

- وكان للموقف من هذه القضايا تأثير كبير على الموقف من الغرض.
- 4- رصد البحث الأدلة التي قدمها النافون للغرض، وجاءت على النحو التالي:
- أ- دليل الاستكمال، وهو أهم أدلتهم، لاعتماده على وجوب إثبات الغنى لله تعالى، حيث ربط بين إثبات الغرض وعود النفع على الفاعل، وهو ما يوجب القول بأنه تعالى يستكمل لنفسه كمالاً لا يتم بدون الغرض.
- ب- الحمل على الفعل، وهو يثبت النقص على صاحب الغرض من حيث إن الغرض يحمله على فعله ويبعثه عليه ويدعوه إليه.
- ج- التسلسل، وهو دليل يعتبر الأغراض عللاً، وبالتالي فإن كل غرض لابد له من غرض، وهو ما يوقع في التسلسل إلى ما لا نهاية، وهو من النهايات الفاسدة التي يجب إبطال ما أدى إليها من أقوال.
- د- دليل الوساطة، وهو يثبت العبث على الفاعل إذا كان قادراً على تحقيق غرضه ابتداءً، ثم اتخذ الفعل واسطة لتحقيقه مع غناه عنه، وذلك من حيث إنه وسط مالا فائدة منه.
- هـ- تعذر تقدير غرض إلهي من الكوارث والبلايا، مما يوجب القطع بعدم وجود أغراض منها، وبأن الله عز وجل يفعلها لمشينته وحسب، نفياً للظلم ودرءاً للعبث.
- 5- استطاع المثبتون للغرض أن ينقدوا هذه الأدلة نقداً يمثل تحدياً حقيقياً لها ومائعاً قوياً من تحقيق هذه الأدلة لغايتها وإثبات مطلوبها.
- 6- استخلص البحث الأدلة التي برهن بها المثبتون للغرض على صحة موقفهم، وجاءت كما يلي:
- أ- دليل الاستحقاق، وهو دليل تثبت به الحكمة الإلهية المتضمنة لصالح العباد من التكليف، وهي تحقيق سعادة تربي من حيث النوع والدرجة على تلك التي قد تحصل له تفضلاً. وقد استطاع أصحاب هذا الدليل أن يدافعوا عن نجاعته وقدرته على إثبات مطلوبه بالرد على كل الشبهات التي أثارها خصومهم حونه، والتي تمثلت في التساؤلات الآتية :

- س1: لماذا يقبح الثواب تفضلاً بغير استحقاق ؟
- س2: هل الثواب على قدر المشقة ؟
- س3: ما الحكمة من تكليف الله تعالى لمن يعلم أنه يكفر ؟
- ب- عدم العظم بالغرض لا يعني العظم بعدمه ، وهو دليل يعتمد على القصور المعرفي لدى الإنسان بوجوه المنافع والفوائد من أفعاله - تعالى - ويعتبر أن الحكم بخلو الفعل منها بناءً على عدم المعرفة بها خطأ منهجي فادح.
- ج- عود المنافع على العباد ، وهو دليل يثبت النفي لله تعالى على الرغم من ثبوت الغرض في أفعاله ارتكازاً على أن فوائد هذه الأفعال ومنافعها المكونة للغرض تعود على المخلوقين، ويتعالى الله عز وجل عنها. وقد تمكن المثبتون للغرض من الرد على الشبهات التي أثارها خصومهم حول هذا الدليل، والتي يمكن صياغتها في التساؤلات الآتية:
- س1: هل العود على الغير مثبت للعبث؟
- س2: هل كل المخلوقات أهل لعود المنافع عليها؟
- س3: هل هناك تناسب بين عظم الفعل دائماً والغرض منه ؟
- س4: ألا يوجد أفعال يستحيل تقدير نفع فيها يعود على المفعول كتخليد أهل النار وإظهار إبليس؟
- د- تعذر تقرير البراهين الطبيعية على وجود الله تعالى دون إثبات الغرض، وفي هذا الدليل برهن المثبتون للغرض على مركزية الدور الذي يقوم به القول بالغرض في إقامة الأدلة الطبيعية مثل : دليل النظام ودليل العناية ودليل الغاية.
- هـ- تعذر إثبات الحكمة لله تعالى دون إثبات الغرض في أفعاله، حيث يفهم العقل من الحكمة ما به تتحقق الفوائد والمنافع رابطاً إياها بالطعم والفعل معاً. وبالتالي فإن نفي الغرض يخلق إشكالية حقيقية أمام إثبات الحكمة البالغة لله عز وجل.
- وبعد ، فإنه مما يجعل المسلم مطمئناً إلى قدر ربه وحكمه اعتقاده الجازم باشتغال كل فعل إلهي يقع هو تحت وطأته على حكمة بالغة تتحقق بها مصالحه ، واشتغال كل أمر إلهي يكلف هو بالتزامه على حكمة بالغة تسمو بمعاني العبودية

فيه، فتطهر نفسه ويصفو قلبه وتخضع أركانه. ومن ثمرات هذا الاعتقاد ترقى منافع الوعي بمناجى الوجود بالتأمل في الملكوت، والطاعة والامتثال بجوامع التكليف، فتخلق في كيان المؤمن حالة من الاتساق بين العالم الطبيعي الذي خلق مسجراً له. وبين العالم الروحي في داخله الذي خلقه الله بنفخة منه. فيقرأ من آيات الله القرآنية ما يغذي ذلك الاتساق، من مثل قوله تعالى في فعل الخلق : أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا • وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا • وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا • وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا • وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا • وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا • وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا • وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَفَاجًا • وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا • لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا • وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا • النبا من 6: 16 وقوله تعالى في التدبير: " فَلَرَأَى رَبُّكَ أَنِ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ " الكهف 82 .

وقوله تعالى في الأمر والتكليف : " مَا يَرْيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُريدُ لِيُظْهِرَكُمْ فِي الْإِيمَانِ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ " المائدة 6.

الجزاء الإلهي لأعمال الإنسان

(الجزاء من جنس العمل)

د. سعود بن حمد الصقري *

لقد أودع الله العظيم الحكيم في هذا الكون سنناً ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، ومن هذه السنن الإلهية : أن جزاء العامل يكون من جنس عمله ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر " جَزَاءُ وَفَاقًا " (التبأ، الآية 26) ، وهي قاعدة مستقاة من نصوص كتاب الله وسنة رسو الله صلى الله عليه وسلم، وأقوال السلف الصالح . وقد تأملت هذا الموضوع ورأيت الكتابة فيه مناسبة لارتباطه بالعمل ، إذ العامل لا ينفك عن ذلك وسميته (الجزاء الإلهي لأعمال الإنسان : أجزء من جنس العمل) .

أسباب اختيار الموضوع :

- 1- لو وضعنا هذه السنة الإلهية نصب أعيننا لزجرتنا عن كثير من شرور أنفسنا، وسينات أعمالنا .
- 2- أن في هذه السنة الإلهية أعظم مواساة للمظلوم المستضعف حيث تحمله على الصبر والثبات ، وثوقاً بموعود الله الذي يمهّل ولا يهمل ويملئ للظالم حتى إذا أخذه أخذه أخذ عزيز مقتدر .
- 3- أن لهذه السنة الإلهية أثراً عظيمة النفع في إصلاح الدين والدنيا وهذا الانتفاع وقف على أولى الألباب ، الذين يحكمون على الأمور بمآلاتها ، ويزنون الأفعال وعواقبها ، وهي في المقام الأول دافعة للأعمال الصالحة ، ناهية عن الظلم فمثلاً لو أن الوصي على مال اليتامى سول له الشيطان أكله بالباطل ، فاستحضر قوله جل وعلا : " وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ

(*) الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيداً (النساء، آية 9)،
 لا تَقَى اللَّهَ فِيهِمْ وَقَالَ قَوْلًا سَدِيداً لِلْإِيمَانِ ، لَا يَزْجُرُونَهُمْ وَلَا يَنْهَرُونَهُمْ
 وَيَخَاطِبُونَهُمْ كَمَا يَخَاطِبُونَ أَوْلَادَهُمْ بِلُطْفٍ وَشَفَقَةٍ جَبِراً لِكَسْرِ يَتَمُّهُمْ وَضَعْفِهِمْ،
 كَيْ يَحْفَظَ اللَّهُ ذُرِّيَّتَهُمْ مِنْ بَعْدِهِمْ " جَزَاءً وَفَاقاً " (النبا، الآية 26) .
 4- أن الإيمان بالجزاء الآخرى فرع عن الإيمان باليوم وهو عبارة عن إثابة
 للطائعين وعقاب للعاصين .
 والواقع أن جزاء العامل من جنس عمله موضوع متشعب وبحسب طویل
 لكننى سأقتصر بإذن الله على ما يتعلق ببعض أمور العقيدة .
 التمهيد ويشمل مطلبين :
 المطلب الأول : ارتباط الجزاء بأسماء الله الحسنى .
 المطلب الثانى : معنى الجزاء .

المطلب الأول : ارتباطه بأسماء الله الحسنى .
 ارتباط هذا البحث ظاهر بأسماء الله الحسنى كالْحَكَم ، وَالْحَكِيم ، وَالْعَدْل ،
 وَالْحَمْد .

قال شيخ الإسلام رحمه الله : (وكلماته صدق وعدل ، والعدل : وضع
 الأشياء مواضعها ، فمن عدله : أن يجعل الصادق عليه المبلغ لرسالته ، حيث
 يصلح من كرامته ونصره ، وأن يجعل الكاذب ، حيث يليق به من إهانتة وذله ،
 قال تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سِنًا لَهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
 وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ " (سورة الأعراف ، الآية 152) .
 فمن أسمائه الحسنى الحكيم قال تعالى: "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْخَاكِمِينَ" (سورة
 التين، الآية 8)، فأوامره الكونية فى غاية الإحكام قال تعالى : " مَا تَرَىٰ فِي سَخَطِ
 الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ " (سورة الملك، الآية 3).
 وأوامره الشرعية فى غاية الإحكام والإتقان قال تعالى : " وَلَوْ كَانَ مِنْ
 عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " (سورة النساء ، الآية 82).

قال ابن القيم رحمه الله : (ومن أسمائه سبحانه "العدل والحكيم) الذى لا يضع الشئ إلا فى موضعه ، فهو المحسن الجواد الحكيم الحكم العدل فى كل ما خلقه ، وفى كل ما وضعه فى محله وهياؤه⁽¹⁾).

فمن كان له نصيب من معرفة أسماء الله الصنى واستقرا آثارها فى الخلق والأمر ، رأى الخلق والأمر منتظمين بها أكمل انتظام ، ورأى سريان آثارها فيهما وعلم بحسب معرفته بها ما يلقى بكماله وجلاله أن يقطعه وما لا يلقى ، فاستدل بأسمائه على ما يقطعه وما لا يقطعه ، فإنه لا يفعل خلاف موجب حمده وحكمته⁽²⁾.

قال تبارك وتعالى : " وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْخَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ " (سورة القصص ، الآية 70) .

فإنه سبحانه له الحمد فى هذه الدنيا إذ خلق الخلق بالحق قال تعالى : " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَخْلَوْنَ " (سورة الأنعام ، الآية 1).

وهو جل شأنه له الحمد فى الدار الآخرة ، إذ تتحقق الغاية الحكمة التى من أجلها خلق الخلق ، حمداً يعترف به الخلق كلهم عند اكتمال تحقق تلك الغاية والتى هى بالفصل بين الخلق والحكم لأهل الطاعة بالثواب والكرامة ، ولأهل المعصية بالعقاب والإهانة⁽³⁾ قال جل شأنه : " وَقَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " (سورة الزمر ، الآية 75) .

فمن أنكر إثابة المحسن وعقاب المفسد فى الآخرة فقد أنكر إلهيته وربوبيته وملكه الحق وذلك عين الجحود والكفر به سبحانه .

وهو الحق قال تعالى : " ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " (سورة الحج ، الآية 6).

(1) شفاء العليل (2/ 512 - 513).

(2) نظر طريق الهجرتين ، ص 130.

(3) نظر طريق المهجرتين لابن القيم ، ص 131.

فإنه سبحانه وتعالى يقضى بالحق وهو خير الحاكمين في يوم يجمع فيه الأولين والآخرين، في هذا اليوم يفصل به بين من كان على الحق ومن كان على الباطل ، بين المحسن والمسيء وبين الظالم والمظلوم ، يعطى كل امرئ الجزاء الذى يستحقه بحسب نتيجة ذلك الحكم والقضاء بالحق قال تعالى : " إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ " (سورة الجاثية ، الآية 17).

وقال جل شانه : " الْمَلِكُ يُؤَمِّنُ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمُ فَأَلْزَمَ اللَّهُ الْآمَنَاءُ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ . وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ " (سورة الحج ، الآية 56، 57) .

قال ابن القيم رحمه الله : (فكما أن ذاته الحق ، فقلوه الحق ووعده الحق وأمره الحق وأفعاله كلها حق ، وجزاؤه المستلزم لشرعه ودينه ولليوم الآخر حق... فكيف يظن بالملك الحق أن يخلق خلقه عبثاً وأن يتركهم مسدى لا يأمرهم ولا ينهاهم ولا يثيبهم ولا يعاقبهم ...) (1).

وبهذا يتبين ارتباط أسماء الله الحسنى وصفاته العلى بهذه السمة الإلهية (إن جزاء العامل من جنس عمله) فالحق والعدل والحكم والحكيم والحمد تدل على ذلك.

المطلب الثانى : معنى الجزاء .

الجزاء :

هو المكافأة على الشيء ، يقال : جزاه به وعليه جزاءً وجزاءً مجازاةً وجزاءً ... والجزاء يكون ثواباً ويكون عقاباً (2) أى ثواباً على العمل الصالح وعقاباً على العمل السيئ .

والثواب :

جزاء الطاعة ، وكذلك المثوبة . قال الله تعالى : " لِمَثُوبَةٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ " (سورة البقرة ، الآية 103).

(1) نظر بدفع الفتاوى (4 / 165).

(2) نظر لسان العرب (2 / 278) مادة (جزى).

وأعطاء ثوابه ومثوبته ومثوبته أى جزاء ما عمله ، وأثابه الله ثوابه وأثوبته وثوبه أعطاه إياها . وفى التنزيل العزيز: "هَلْ تُؤْتُونَ الْكُفَّارَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ" (سورة المطففين ، آية 36) أى جُوزوا⁽¹⁾.

و (المثابة) و (الثواب) الجزاء و (أثابه) الله تعالى فعل له ذلك⁽²⁾.
أما معنى العقاب والمعاقبة (هو أن تجزى الرجل بما فعل سوءاً ، والاسم العقوبة ، وعاقبة بذنبه معاقبة وعقاباً أخذه به ، وتعقبت الرجل : إذا أخذته بذنب كان منه)⁽³⁾.

قال تعالى: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ" (سورة النحل، الآية 126).
وسمى المجازاة على الذنب معاقبة لأجل المقابلة ، والمعنى : قابلوا من صنع بكم صنيع سوء بمثله⁽⁴⁾.

قال شيخ الإسلام رحمه الله : (كذلك فى الأعمال : المثوبات والعقوبات حذو القذة بالقذة ، فإنه إنما سمي الثواب ثواباً ، لأنه يثوب إلى العامل من عمله: أى يرجع ، والعقاب عقاباً لأنه يعقب العمل : أى يكون بعده ، ولو شاء الله أن لا يثيبه على ذلك العمل ، إما بأن لا يجعل فى العمل خاصة تقضى إلى الثواب أو لوجود أسباب تنفى ذلك الثواب أو غير ذلك لفعل سبحانه وتعالى وكذلك فى العقوبات)⁽⁵⁾.

المبحث الأول : جزاء النبيين والمرسلين عليهم الصلاة والسلام .
الله سبحانه وتعالى أبقى على أنبيائه ورسله سلاماً وثناءً حسناً فيمن تأخر بعدهم جزاءً على صبرهم وتبليغهم رسالات ربهم ، واحتمالهم للآذى من أمهم فى الله .

(1) انظر لسان العرب (2/ 145) مادة ثُوب.

(2) المصباح المنير (1/ 87) مادة (ثوب).

(3) لسان العرب (9/ 305) مادة (عقب).

(4) انظر تفسير البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبى حيان الأندلسي (5/ 531).

(5) مجموع الفتاوى (8/ 397).

1- نوح عليه الصلاة والسلام :

لما انتشر الفساد في الأرض وعم البلاء بعبادة الأصنام فيها ، بعث الله عبده ورسوله نوحاً عليه السلام يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له وينهى عبادة ما سواه فكان أول رسول بعثه الله إلى الأرض كما ثبت في الصحيحين . عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة قال : (..... فيأتون نوحاً فيقولون : يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض ، وسمّاك الله عبداً شكوراً أما ترى إلى ما نحن فيه ؟ ألا ترى إلى ما بلغنا ؟ ألا تشفع لنا إلى ربك.....) الحديث (1).

دعا نوح قومه ليلاً ونهاراً ، وسراً وجهراً فلم يستجيبوا له حيث جعوا أصابعهم في آذانهم واستكبروا استكباراً . فكان جزاء نوح عليه السلام أن الله أبقي له الثناء الحسن والذكر الجميل إلى يوم القيامة .

قال تعالى : " وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ . إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ " (سورة الصافات ، الآية 78 - 80) .

قال ابن عباس رضي الله عنه : قوله : " وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ " يَذكر بخير ، وقال مجاهد رحمه الله : جعلنا لسان صدقٍ للأنبياء كلهم ، وقال قتادة رحمه الله أبقي الله الثناء الحسن في الآخرين (2).

وقال البغوي رحمه الله أي أبقينا له ثناء حسناً وذكرنا جميعاً فيمن بعده من الأنبياء والأمم إلى يوم القيامة (3).

(1) رواه البخاري في صحيحه (4/ 105 - 106) كتاب الأنبياء - باب قول الله تعالى : " إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ - وَتَلَقَّى لِلْبَخَارَى ، ومسلم في صحيحه (1/ 184 - 185) كتاب الإيمان - باب أني أهل الجنة منزلة فيها ح (194).

(2) نظر جامع البيان (19/ 561 - 562)، وتفسير الماوردي (53/5) وتفسير القرآن العظيم (4/ 14).

(3) تفسير البغوي (4/ 30).

وقال ابن جرير الطبري رحمه الله : (وقوله : " سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ " أى أمنة من الله لنوح في العالمين أن يذكره أحد بسوء) ⁽¹⁾.
 وقوله تعالى : " إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ " قال مقاتل رحمه الله : (جزاء الله بإحسانه الثناء في العالمين) ⁽²⁾.
 وقال القرطبي رحمه الله : (وقوله تعالى : " إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ " أى نبقى عليهم الثناء الحسن ، والكاف في موضع نصب أى جزاء ذلك : " إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ " هذا بيان إحسانه) ⁽³⁾.
 وقال ابن كثير رحمه الله : أى هكذا تجزى من أحسن من العباد في طاعة الله تعالى تجعل له لسان صدق يذكر به بعده بحسب مرتبته في ذلك ⁽⁴⁾.
 وقال ابن القيم رحمه الله : (وأخيراً أن هذا المتروك على نوح هو عام في العالمين ، وأن هذه التحية ثابتة فيهم جميعاً ، لا يخلون منها ، فأدامها عليه فى الملائمة والثقلين، طبقاً بعد طبق، وعالمياً بعد عالم، مجازاة لنوح عليه السلام بصبره ، وقيامه بحق ربه ، وبأنه أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض) ⁽⁵⁾.

2- يونس عليه السلام:

قال تعالى : " وَإِنْ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ " (سورة الصافات ، الآية 139) ، وذكره تعالى في جملة الأنبياء الكرام في سورتي النساء ⁽⁶⁾ والأنعام ⁽⁷⁾ عليهم من الله أفضل الصلاة والسلام .

⁽¹⁾ جامع البيان (19/ 562).

⁽²⁾ انظر تفسير البقوى (4/ 30) وزاد المسير (7/ 66).

⁽³⁾ الجامع لأحكام القرآن (15/ 90).

⁽⁴⁾ تفسير القرآن العظيم (4/ 14).

⁽⁵⁾ جلاء الأفهام (349).

⁽⁶⁾ سورة النساء ، الآيات (163 - 165).

⁽⁷⁾ سورة الأنعام ، الآيات (84 - 87).

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا ينبغي لعباد أن يقول أنا خير من يونس بن متى)⁽¹⁾. يونس النبي الكريم عليه الصلاة والسلام كان من الذاكرين الله قبل البلاء فذكره الله في حال البلاء فأنقذه ونجاه قال تعالى : " وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّكَ الْمَشْحُونِ . فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ . فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُكِيمٌ . فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَجِبِينَ . لَلْتَّبَثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ " (سورة الصافات، الآيات 139-144). قال ابن جرير رحمه الله : " فَلَوْلَا أَنَّهُ " يعنى يونس ، " كان من " المصلين لله قبل البلاء الذى ابتلى به ، من العقوبة بالحبس فى بطن الحوت " لتبث فى بطنه إلى يوم يُبعثون " يقول : لبقى فى بطن الحوت إلى يوم القيامة ، يوم يبعث الله فيه خلقه محبوساً ، ولكنه كان من الذاكرين الله قبل البلاء ، فذكره الله فى حال البلاء فأنقذه ونجاه ... وعن قتادة " فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَجِبِينَ " كان كثير الصلاة فى الرخاء ، فنجاه الله بذلك (2).

وقال القرطبي رحمه الله : (أخبر الله عز وجل أن يونس كان من المسيحين ، وأن تسبيحه كان سبب نجاته ؛ ولذلك قيل : إن الصل الصالح يرفع صاحبه إذا عثر)⁽³⁾⁽⁴⁾.

ما هو التسبيح الذى كان سبباً فى إنقاذ يونس عليه السلام من بطن الحوت . قال ابن الجوزي رحمه الله : فى ثلاثة أقوال : أحدها : من المصلين قال ابن عباس ، وسعيد بن جبير . والثانى : من العابدين قاله مجاهد وذهب ابن منيه . والثالث : قول " لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ مَنَحْنَاكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ " (سورة الأنبياء : الآية 37) قاله الحسن (5).

(1) رواه البخارى فى صحيحه (4/ 133) كتاب الأنبياء - باب قوله تعالى " وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ " .

(2) انظر جامع البيان (19/ 627-628).

(3) هذا الآخر أخرجه أبو نعيم فى حلية الأولياء (2/ 339) من طريق شيبان عن قتادة .

(4) الجامع لأحكام القرآن (15/ 126).

(5) زاد المسير (7/ 87) وللاستزادة فى معنى قوله تعالى " فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَجِبِينَ " انظر جامع البيان

3- يوسف عليه الصلاة والسلام :

من ترك شيئاً لله عوضه الله خيراً منه قال تعالى : " وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ شَاءَ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ شَاءَ وَلَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ " (سورة يوسف : الآية 56). قال ابن جرير رحمه الله : (يتخذ من أرض مصر منزلاً حيث يشاء ، بعد الحبس والضيق) ⁽¹⁾، وقال ابن القيم رحمه الله: (أن من ترك لله شيئاً عوضه الله خيراً منه ، فتأمل كيف جزاء الله سبحانه وتعالى على ضيق السجن أن مكّنه في الأرض ينزل حيث يشاء ... وهذه سنته في عباده قديماً وحديثاً إلى يوم القيامة ⁽²⁾). والله لا يضيع أجر المحسنين ، فقد كان يوسف عليه الصلاة والسلام محسناً مع ربه وأيضاً مع الناس وهما متلازمان فقد سمى الله قصته " أحسن القصص " (سورة يوسف ، الآية 3) أي من أحسنه ، ورتب على الإحسان إيتاءه الحكم والعلم مع الشباب : " وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ " (سورة يوسف ، الآية 22). فجزاء الله من جنس عمله ، أحسن فأحسن الله إليه .

4- سليمان عليه الصلاة والسلام :

قال تعالى : " وَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْغَيْثِ إِنَّهٗ أَوَّابٌ . إِذْ غَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَظِيمِ الصَّافَّاتِ الْجِبَادِ . " إلى قوله تعالى : " فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ " (سورة ص ، من الآية 30-36).
قال الحسن البصري رحمه الله : (لما عقر سليمان الخيل غضباً لله عز وجل ، عوضه الله ما هو خير منها وأسرع ، الريح التي غدوها شهر ورواحها

(627/19 - 630) وتفسير البغوي (43 /4) وتفسير الماوردي (67/5).

(¹) جامع البيان (220/13).

(²) روضة المحبين ، ص 441.

شهر⁽¹⁾. وقال ابن القيم رحمه الله : عنوان هذا الباب وقاعدته أن من ترك الله شيئاً عوضه الله خيراً منه ... لما عقر سليمان بن داود عليهما السلام الخيل التي شغلته عن صلاة العصر حتى غابت الشمس سخر الله له الريح ؛ يسير على متنها حيث أراد⁽²⁾.

المبحث الثاني : جزاء المؤمنين :

وعد الله أهل الإيمان به بالتفضل عليهم وأن يجعل لهم بالواحدة من أعمالهم الصالحة عشر أمثالها إلى ما لا نهاية له من التضعيف .
قال تعالى: "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" (سورة الأنعام، الآية 160) .
قال القرطبي رحمه الله : (والحسنة هنا الإيمان ، أي من جاء بشهادة أن لا إله إلا الله فله بكل عمل عمله في الدنيا من الخير عشر أمثاله من الثواب)⁽³⁾.
وقال الله تعالى: "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" (سورة الرحمن، الآية 60).
قال ابن عباس رضي الله عنه : هل جزاء من قال : (لا إله إلا الله) وعمل بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم إلا الجنة⁽⁴⁾.
وقال البيهقي رحمه الله في معنى هذه الآية : (أي ما جزاء من أحسن في الدنيا أن يحسن إليه في الآخرة)⁽⁵⁾.
وقال تعالى: "إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ" (سورة الأعراف، الآية 56).

وقد اختص الله أهل الإحسان بقرب الرحمة منهم لأنها إحسان من الله أرحم الراحمين وإحسانه تعالى إنما يكون لأهل الإحسان لأن الجزاء من جنس العمل فكما أحسنوا بأعمالهم أحسن إليهم برحمته وأما من لم يكن من أهل الإحسان فإنه لم يعد عن الإحسان بعدت عنه الرحمة بعداً بعيد ، وقرباً بقرب ، فمن تقرب

(¹) نظر تفسير البيهقي (4/ 60) وتفسير القرآن العظيم (4/ 42).

(²) روضة المحبين (ص 441).

(³) تفسير القرطبي (4/ 2587).

(⁴) نظر تفسير البيهقي (4م 276) وزياد المسير (8/ 123) ومجموع الفتاوى (15/ 28).

(⁵) تفسير البيهقي (4/ 576).

بالإحسان تقرب الله إليه برحمته ، ومن تباعد عن الإحسان تباعد الله عنه برحمته ... والأحسان هو فعل المأمور به سواء كان إحساناً إلى الناس أو إلى نفسه فأعظم الإحسان الإيمان والتوحيد والإجابة إلى الله والإقبال عليه والتوكل عليه وأن يعبد الله كأنه يراه إجلالاً ومهابة وحياء ومحبة وخشية فهذا مقام الإحسان⁽¹⁾. قال محمد رشيد رضا رحمه الله : (لأن الجزاء من جنس العمل ، فمن أحسن في العبادة نال حسن الثواب ، ومن أحسن في أمور الدنيا نال حسن النجاة ومن أحسن في الدعاء استجيب له ، أو أعطى خيراً مما طلبه .. وجزاء الإحسان في كل شيء بحسبه⁽²⁾) قال الله عز وجل : " هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ " (سورة الرحمن ، الآية 60) .

وهؤلاء المؤمنون أهل الإحسان لم قصدوا الهداية كإفهام الله بزيادة الهدى حيث وفقهم الله لها وثبتهم عليها ، وزادهم منها قال تعالى : " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآثَارَهُمْ تَقْوَاهُمْ " .

قال شيخ الإسلام رحمه الله : (يجزى الرجل في الدنيا على ما قطع من خير الهدى بما يفتح عليه من هدى آخر ولهذا قيل : من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ... ومن هذا الباب قوله تعالى : " إِنَّهُمْ لَفِتْنَةٌ أَمْتُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى " (سورة الكهف ، الآية 13)⁽³⁾ .

وقال ابن القيم رحمه الله : (وتنظير هذا : هدايته لعبده قبل الاهتداء ، فيهدى بهدايته ، فتوجب له تلك الهداية هداية أخرى ، يثيبه الله بها هداية على هدايته ، فإن من ثواب الهدى الهدى بعده كما أن من عقوبة الضلالة ، الضلالة بعدها ، قال تعالى : " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى " فهداهم الله أولاً فاهتدوا ، فزادهم هدى ثانياً ، وعكسه في أهل الزيغ كقوله تعالى : " فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ " .

(¹) انظر إعلام الموقعين (1/ 160).

(²) تفسير المنار (8/ 452).

(³) مجموع الفتاوى (18/ 176).

(سورة الصف ، الآية 5) . فهذه الإزاعة الثانية عقوبة لهم على زيغهم⁽¹⁾ . كما وعد الله أهل الإيمان والعمل الصالح بالحياة الطيبة قال تبارك وتعالى : " مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " (سورة النحل ، الآية 97) .

قال ابن كثير : (وهذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحاً ، و هو العمل المتابع لكتاب الله وسنة نبيه ، من ذكر أو أنشى من بنى آدم ، وقلبه مؤمن بالله ورسوله ، وأن هذا العمل المأمور به مشروع من عند الله ، بأن يحييه حياة طيبة في الدنيا وأن يجزيه أحسن ما عمله في الدار الآخرة .

والحياة الطيبة تشمل وجوه الراحة من أى جهة كانت ، وقد روى عن ابن عباس وجماعة أنهم فسروها بالرزق الحلال الطيب ، وعنه أنها السعادة ، وقال الضحاك : هي الرزق الحلال والعبادة في الدنيا⁽²⁾ ... والصحيح أن الحياة الطيبة تشمل هذا كله ..)⁽³⁾ .

وقال ابن القيم رحمه الله : (والصواب أن حياة القلب ونعيمه وبهجته وسروره بالإيمان ومعرفة الله ومحبة والإجابة إليه والتوكل عليه ؛ فإنه لا حياة أطيب من حياة صاحبها ، ولا نعيم فوق نعيمه ، إلا نعيم الجنة)⁽⁴⁾ .

قال الله تعالى : " وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَنِّعْكُمْ مِّنْأَعْدَائِكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ " (سورة هود ، الآية 3) .

فذكر الله سبحانه وتعالى ومحبة وطاعته والإقبال عليه ضامن لأطيب الحياة في الدنيا والآخرة ، وأطيب الحياة على الإطلاق حياة هذا العيد فإنه محب محبوب ، متقرب إلى ربه ، وربه قريب منه .. جزاءً وفاقاً فإن الجزاء من جنس العمل .

(¹) مدارج السالكين (1/ 350)

(²) انظر هذه الأقوال في تفسير الطبري (14/ 350 - 351) .

(³) انظر تفسير القرآن العظيم (2/ 606 - 607) .

(⁴) انظر مدارج السالكين (3/ 387) .

وكتاب ربنا ملئ بهذه الآيات التي بينت أن جزاء الإنسان من جنس عمله
فالمحسن يُسعد بإحسانه في الدنيا والآخرة .. فمن هذه الآيات قول الله تبارك
وتعالى: الَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَئِنَّ لَآخِرَةَ خَيْرٌ وَلَنَنصُرَنَّ دَابَّارَ الْمُتَّقِينَ *
(سورة النحل ، الآية 30).

وقوله تعالى : "لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا
يُؤْتَى الصَّابِرُونَ أَجْرُهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ " (سورة الزمر ، الآية 10) .
وقوله تعالى : "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ
وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُنَّ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ" (سورة العنكبوت ، الآية 7).
وقوله تعالى : " أَلَمْ يَنْشَأِ اللَّهُ صَنْدَرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ *
(سورة الزمر ، الآية 22)، قلله الحمد أولاً وآخراً أن جعل جزاء أهل الهدى
والإيمان من جنس أعمالهم وتفضل عليهم بمضاعفة الحسنات ، وجعل رحمته
قريبة من المحسنين ، وزادهم هدى وتقوى ، وجعل لهم الحياة الطيبة التي تشمل
وجوه الراحة من أى جهة كانت راحة بال واتسراح صدر واتساعه وسعادة ورزق
حلل ومعرفة الله سبحانه ومحيطه والإجابة إليه والتوكل عليه .
قال تبارك وتعالى: "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" (سورة الرحمن، الآية 60).

المبحث الثالث : جزاء الكافرين :

الله جل ثناؤه حكيم ، لا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يستحق أن يضعه
فيه ، ولا يجازى أحداً إلا بما يستحق من الجزاء قال تعالى : " وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ
مِّثْلُهَا " (سورة الشورى ، الآية 40).
فإنه وعد المسيء من عبادته أن يجعل له بالواحدة من سيئاته مثلاً مكافأة
به على جرمه⁽¹⁾.

قال تبارك وتعالى: "ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَافِرِينَ"
(سورة سبأ ، الآية 17).

(¹) انظر تفسير الطبري (19 / 259).

قال الطبري رحمه الله : (هذا الذي فطنا بهؤلاء القوم من سبأ من إرسلنا عليهم سيل العرم حتى هلك أموالهم ، وخربت جناتهم ، جزاء منا لهم على كفرهم وتكذيبهم رسلنا)⁽¹⁾.

وهكذا يكون عقوبة الأمم التي كفرت بربها وعصوا رسله وجحدوا نعم الله مع تتابع إحسانه عليهم وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . وقال تبارك وتعالى : " وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ " (سورة الأنعام ، الآية 160).

قال الطبري رحمه الله: ومن وافى يوم القيام منهم بفراق الدين الحق والكفر بالله فلا يجزى إلا ما ساءه من الجزاء ، كما وافى الله به من عمله السيئ⁽²⁾.

وقال القرطبي رحمه الله : " وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ " يعنى : الشرك " فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا " وهو الخلود فى النار ؛ لأن الشرك أعظم الذنوب ، والنار أعظم العقوبة ، فذلك قوله تعالى : " جَزَاءً وَفَاقًا " يعنى : جزاء وافق العمل .. " وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ " أى : لا ينقص ثواب أعمالهم⁽³⁾.

وهؤلاء الكفار لما أعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعما جاء به من الهدى ومن الحق ، عاقبهم الله جلا وعلا بأن جعل على أبصارهم غشاوة ، ظلمة فهم لا يبصرون الهدى كما قال تعالى : " أَلَمْ تَرَ أَنَا آتَاكَ مِنْ آتِهَا هَؤُلَاءِ وَأَضَلُّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاءً " (سورة الجاثية ، الآية 23).

قال ابن القيم رحمه الله : (وغلظت على الكفار عقوبة لهم على إعراضهم وتفورهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجعل الغشاوة عليها ما يشعر بالإحاطة على ما تحتها كالعمامة ، ولما عشوا عن ذكره الذى أنزله صار ذلك

(¹) تفسير الطبري (19 / 258).

(²) تفسير القرطبي (10 / 36 - 37).

(³) تفسير القرطبي (4 / 2587).

العشاء غشاوة على أعينهم فلا تبصر مواقع الهدى⁽¹⁾.
قال تعالى : " وَتَقَلَّبُ أَلْبُدَّتُهُمْ وَابْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّْلَ مَرَّةٍ وَتَسْذِرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ " (سورة الأنعام ، الآية 110).
قال ابن عباس رضي الله عنه في هذه الآية : (ولما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء ، وردت عن كل أمر)⁽²⁾.
وقال آخرون المعنى : " وَتَقَلَّبُ أَلْبُدَّتُهُمْ وَابْصَارُهُمْ " لتركهم الإيمان به أول مرة ، فعاقبتهم بتقلب ألبدتهم وأبصارهم ، وهذا معنى حسن ، فإن كان كاف التشبيه تتضمن نوعاً من التعطيل . كقوله : " وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ " (سورة القصص ، الآية 77) . والذي حسن اجتماع التعطيل والتشبيه : (الإعلام بأن الجزاء من جنس العمل في الخير والشر)⁽³⁾.
وقال شيخ الإسلام رحمه الله : (وبإزاء ذلك أن الضلال والمعاصي تكون سبب الذنوب المتقدمة كما قال الله : " فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ " (سورة الصف ، الآية 5) ولهذا قال من قال من السلف : (إن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها وأن من عقوبة السيئة السيئة بعدها)⁽⁴⁾.
وأيضاً هؤلاء الكفار والمنافقون لا يسلم أحد من سخريتهم وعيبتهم حتى من تصدق بماله لا يسلم منهم ، إن جاء أحدهم بمال جزيل قالوا : هذا مسراة وإن جاء بشيء يسير قالوا : إن الله لثقي عن صدقة هذا . فكان جزاؤهم العذاب الأليم في الآخرة على سوء صنيعهم واستهزائهم بالمؤمنين ، قال تبارك وتعالى : " الَّذِينَ يَكْمُرُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ " (سورة التوبة ، الآية 79). قال ابن كثير رحمه الله قوله : " فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ " هذا من باب المقابلة

(1) شفاء الخليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (1/ 302).

(2) انظر تفسير الطبري (9/ 490) وتفسير ابن أبي حاتم (4/ 1369) رقم (7771).

(3) انظر شفاء الخليل (1/ 308).

(4) انظر مجموع الفتاوى (18/ 177).

على سوء صنيعهم ، واستهزأهم بالمؤمنين ، لأن الجزاء من جنس العمل فعاملهم معاملة من سخر منهم انتصاراً للمؤمنين في الدنيا أعد للمنافقين في الآخرة عذاباً أليماً لأن الجزاء من جنس العمل ⁽¹⁾.

وهؤلاء الكفار والمنافقون في قلوبهم مرض وهو نوع فساد يحصل للقلب، يفسد به تصوره وإرادته ، فتصوره بالشبهات التي تعرض له حتى لا يرى الحق أو يراه على خلاف ما هو عليه ، وإرادته : بحيث يبغض الحق النافع ويحب الباطل الضار ⁽²⁾. قال تعالى : " فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ " (سورة البقرة ، الآية 10).

قال عبدالرحمن بن زيد بن أسلم رحمه الله " في قلوبهم مَرَضٌ " هذا مرض في الدين وليس مرضاً في الأجساد ، وهم المنافقون ، و المرض : الشك الذي دخلهم في الإسلام . " فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً " قال : زادهم رجساً ، وقرأ : " فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ . وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ " (سورة التوبة ، الآية 124 ، 125) قال شراً إلى شرهم وضلالة إلى ضلالتهم ⁽³⁾. قال ابن كثير رحمه الله : (وهذا الذي قاله عبدالرحمن رحمه الله ، حسن ، وهو الجزاء من جنس العمل ، وكذلك قاله الأولون ، وهو نظير قوله تعالى : " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ " (سورة محمد ، الآية 17) ⁽⁴⁾. قال تعالى : " ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا السَّوْءُ أَلَمْ يَكْذِبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ " (سورة الروم ، الآية 10). قال قتادة رحمه الله : "الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا" أي الذين أشركوا و "السَّوْءُ" أي النار ⁽⁵⁾. وقال ابن كثير رحمه الله: (رأى

⁽¹⁾ تلمس القرآن العظيم (2/ 390).

⁽²⁾ انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (10/ 93) وللإستزادة في تعريف مرض القلب شرط لسان العرب (13/ 80) والقاموس المحيط (ص 843) وإعانة اللهفان لابن القيم (1/ 9).

⁽³⁾ انظر تفسير الطبري (1/ 289 ، 291).

⁽⁴⁾ تلمس القرآن العظيم (1/ 51) وقد فسر هذا المرض أيضاً بالتفاني والرياء ، انظر التلخيص والعيون للماوردي (1/ 74).

⁽⁵⁾ تفسير الطبري (18/ 466 - 467).

السواى عاقبتهم ؛ لأنهم كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون⁽¹⁾.

وقال البقاعى رحمه الله : " ثُمَّ كَانَ " أى : كوناً تعذر الاتفكاك عنه ، وهو فى غاية الهول كما أشار إليه تذكير الفعل " عاقبة " أى : آخر أمر " الَّذِينَ أَسَاءُوا الْمَوَئِىءَ " أى الحالة التى هى أسوأ ما يكون ، وهى خسارة الأتقى بالدمار فى الدنيا ، والخلود فى العذاب فى الآخرة ، جزاء لهم بجنس عملهم ، فإنهم كما أساءوا الرسل ساءهم الملك ؛ لأجل تكذيبهم الرسل ، مستهزئين " بآيات الله " أى الدلالات المنسوبة إلى الملك الأعلى الذى له الكمال كله ، الدالة على عظمها بعظمة "وَكَانُوا" أى : كوناً كأنه جبلة لهم " بها " مع كونها شئ عند الهزء "يَسْتَهْزِءُونَ" ويستمررون على ذلك بتجديده فى كل حين مع تعظيمه حتى كان استهزاؤهم بغيرها كأنه عدم . إنهم لما أساءوا زادتهم إساءتهم عماوة حتى ارتكسوا فى العصى ، فوصلوا إلى التكذيب والاستهزاء ، الذى هو أفقح الحالات ، عكس ما يجازى به المؤمن مع أنه يزداد بإيمانه هدى⁽²⁾ . والله سبحانه يجزى الإنسان بجنس عمله ، فمن خالف الرسل عوقب بمثل ذنبه فإن كان قد أَدَّحَ فيهم ونسب ما يقولونه إلى أنه جهل وخروج عن العظم والعقل ابتلى فى عقله وعلمه ، وظهر من جهله ما عوقب به ، ومن قال : عنهم إنهم تصدوا الكذب أظهر الله كذبه ومن قال إنهم جهال أظهر الله جهله

والذين قالوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أهر وقصدوا أنه يموت فينقطع ذكره عوقبوا باتيتارهم ، كما قال تعالى : " إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ " (سورة الكوثر ، الآية 3) . فلا يوجد من شأ الرسول إلا بتره الله حتى أهل البدع المخالفون لسنة ، قيل لأبى بكر بن عياش⁽³⁾ رحمه الله إن بالمسجد قوماً يجلسون للناس ويتكلمون بالبدعة ، فقال : من جلس للناس جلس الناس إليه ، لكن

⁽¹⁾ تفسير القرآن العظيم (3/ 437).

⁽²⁾ نظر نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور (15/ 53-54).

⁽³⁾ أبو بكر بن عياش الأندلسى الكوفى ، المقرئ ، ثقة عابد مات سنة 194هـ وقيل قبل ذلك بسنة أو ستين ، وقد قارب المائة . نظر تقريب فتقريب (ص 624).

أهل السنة يبقون ويبقى ذكركم ، وأهل البدعة يموتون ويموت ذكركم (1). ولهذا كان من جزاء المبتدع والمفتري أن يذله الله في الدنيا جزاء افتراء على الله وابتداعه شيئاً في الدين لم يأمر به الله . فقد روى أبو نعيم رحمه الله بسنده عن سفيان بن عيينة رحمه الله أنه قال : (ليس في الأرض صاحب بدعة إلا وهو يجد ذلة تغشاه ، قال : وهي في كتاب الله ، قالوا : وأين هي من كتاب الله ؟ قال أما سمعتم قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعَجَلِ سَيِّئَاتِهِمْ غَضِبَ مِنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" (سورة الأعراف ، الآية 152) قالوا يا أبا محمد هذه لأصحاب العجل خاصة ، قال: كلا ! اتلوا ما بعدها تجزي المفتريين) فهي لكل مفتري ومبتدع إلى يوم القيامة (2). وقد تلا أبو قلابة (3) رحمه الله هذه الآية ثم قال : (فهو جزاء كل مفتري يكون إلى يوم القيامة أن يذله الله عز وجل) (4). وقد روى اللالكائي رحمه الله بسنده قال : (رأى أيوب رجلاً من أصحاب الأهواء فقال : إني لا أعرف الذلة في وجهة ثم قرأ : "إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعَجَلِ سَيِّئَاتِهِمْ غَضِبَ مِنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ" ثم قال : هذه لكل مفتري) (5). وأختم هذا المبحث بكلام نفيس لابن الجوزي رحمه الله حيث قال (اعلم أن الجزاء بالمرصاد، إن كانت حسنة أو كان سيئة . ومن الاعتزاز أن يظن المذنب إذا لم ير عقوبة أنه قد سوما ، وربما جاءت العقوبة بعد مدة ، وقل من فعل ذنباً إلا قوبل عليه قال الله عز وجل: " مَنْ يَضَلْ سُبُوعاً يُجْزَ بِهِ" (سورة النساء ، الآية 123) ... إلى أن قال رحمه الله: وأنا أقول عن نفسي : ما نزلت بي آفة ، أو غم ، أو ضيق صدر إلا بزلل أعرافه حتى يمكنني أن أقول: هذا بالثمن الغلاتي ... فينبغي للإيمان أن يترقب جزاء الذنوب ،

(1) انظر مجموع الفتاوى (13/ 171 - 173).

(2) حلية الأولياء (7/ 280).

(3) هو عبدالله بن زيد بن عمرو الجرمي البصري ، أبو قلابة ، قال ابن حجر ، ثقة فاضل كثير الإرسال له ركة خلافة عمر بن عبدالعزيز ، مات بالشام سنة 104 هـ : حلية الأولياء (2/ 282) تقريب التهذيب (ص 304).

(4) انظر تفسير الطبري (10/ 464) ومنهاج السنة النبوية (6/ 179).

(5) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (1/ 143) رقم (289).

فقل أن يسلم منه وليجتهد في التوبة ... فالويل لمن عرف مرارة الجزاء السدانم ،
ثم أثر لذة المعصية لحظة ⁽¹⁾.

المبحث الرابع : الجزاء الأخرى

ويشمل عدة مطالب :

- المطلب الأول : جزاء المؤمنين في الآخرة .
- المطلب الثاني : جزاء الكافرين في الآخرة .
- المطلب الثالث : حشر أعداء الله عمياً وصماً وبكماً .
- المطلب الرابع : الشفاعة .
- المطلب الخامس : رؤية البارئ عز وجل في الآخرة .
- المطلب السادس : الأمن من الفزع يوم القيام للمؤمنين .
- المطلب السابع : موقف الناس في الحساب .
- المطلب الثامن : هداية المؤمنين يوم القيامة إلى طريق الجنة .
- المطلب التاسع : رضا الله عن المؤمنين في الآخرة .

(1) انظر صيد الخاطر (ص 579 - 582).

المبحث الرابع : الجزاء الأخرى:

تمهيد :

من مقاصد البحث بعد الموت مجازاة كل عامل بعمله ، وأعمال العباد تختلف اختلافاً كثيراً كما قال تعالى : " إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى " (سورة الليل ، الآية 4). وقد وردت نصوص صريحة من كتاب الله تعالى ومن سنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم تدل على إثبات جزاء الأعمال يوم القيامة . قال تعالى : " وَوَقَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ " (سورة الزمر ، الآية 70) . قال ابن جرير رحمه الله : (ووفى الله حينئذ كل نفس جزاء عملها من خير وشر وهو أعلم بما يفعلون في الدنيا ، من طاعة أو معصية ولا يعزب عنه علم شيء من ذلك وهو مجازيهم عليه يوم القيامة فمثيب المحسن بإحسانه والمسيء بما يشاء) ⁽¹⁾.

قال تعالى : " وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " (سورة آل عمران ، الآية 161) .

قال القرطبي رحمه الله: (قال علماؤنا رحمة الله عليهم في قوله تعالى: "وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" إن ذلك على الحقيقة كما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي يأتي به حاملاً له على ظهره ورقبته، معذباً بحمله وثقله، ومرعوباً بصوته، وموبخاً بإظهار خيانتته على رؤوس الأشهاد، وكذا مانع الزكاة)⁽²⁾. وقد أخبر صلى الله عليه وسلم أن من منع الزكاة الواجبة في أمواله ، أن الله تعالى يحول ذلك المال إلى صورة شجاع أقرع يأخذ بشدقي صاحبه ، ويقول له: أنا كنزك ، أنا مالك كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أتاه الله مالاً فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان ، يطوقه يوم القيامة ثم يأخذ بلهزمتيه - يعني شدقيه - ثم يقول :

(¹) تفسير الطبري (20 / 264).

(²) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة (2 / 693).

أنا مالك ، أنا كنزك ثم تلا : " وَلَا يَخْسِنُ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ " (سورة آل عمران ، الآية 180) الآية (1) - وأخير جلا وعلا عن جزاء المؤمنين أن لهم الحسنى وهى الجنة وزيادة وهى رؤية الباري تبارك وتعالى قال تعالى : " لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " (سورة يونس ، الآية 26).

وقال تبارك وتعالى : " لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَجُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ " (سورة الأنبياء ، الآية 103).

كما أخبر صلى الله عليه وسلم عن تفريج الله لمن فرج عن مسلم كربه من كرب الدنيا ابتغاء ثواب الله تعالى أن الله يجازيه بمثلها فى يوم القيامة فعن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، ومن كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته ، ومن فرج عن مسلم كربه فرج الله عنه كربه من كربات يوم القيامة ، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة) (2).

قال ابن حجر رحمه الله : (وفى الحديث حض على التعاون وحسن التعاشر والألفة ، وفيه أن المجازات تقع من جنس الطاعات) (3).

وقال النووي رحمه الله : (والستر المندوب إليه فى هذا الحديث المراد به الستر على ذوى الهيئات ونحوهم ممن ليس هو معروفاً بالأذى والفساد ، فأما المعروف بذلك فيستحب أن لا يستر عليه بل ترفع قضيته إلى ولى الأمر إن لم يخف من ذلك مفسدة لأن الستر على هذا يطمعه فى الإيذاء والفساد وانتهاك الحرمات وجسارة غيره على مثل فعله هذا كله فى ستر معصية وقعت وانقضت أما معصية رآه عليها وهو بعد متلبس بها فتجب المبادرة بإنكارها عليه ومنعه منها

(1) صحيح البخارى (2/ 110 - 111) كتاب الزكاة - باب إم مانع الزكاة .

(2) صحيح البخارى (3/ 98) كتاب المغازم ، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه ومسلم فى صحيحه (4/

1996) كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم ، ج (2580).

(3) فتح البارى (5/ 123).

على من قدر على ذلك ولا يحل تأخيرها فإن عجز لزمه رفعها إلى ولي الأمر إذا لم تترتب على ذلك مفسدة (1).

ويتجلى مظهر العدل في الجزاء الأخرى : أن المجازاة على السيئات بالمثل قال جلا وعلا: " من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها وهم لا يظلمون " (سورة الأنعام ، الآية 160).

ولهذا كثير من العصاة المعاقبين يعذبون بعذاب إما من جنس معصيتهم الدنيوية أو ربما بنفس الأمر الذي عصوا الله تعالى بشأته ، ومن أمثلة من يعذب بجنس معصيته الدنيوية ما قاله صلى الله عليه وسلم : (من سئل عن علم ثم كتبه ألجم يوم القيامة بلجام من نار) (2).

فكأنهم ألجموا بالعلم الذي علموا به ، بل إنهم ألجموا بالعلم الذي علموا به يوم القيامة بسبب ذلك العلم بلجام من نار جزاء وفقاً (3).

وأما معاقبة العاصي بنفس الأمر الذي عصا به ربه فمن أمثلته : ما يكون يوم القيامة من تعذيب تارك زكاة مال ما ، بنفس المال الذي ترك زكاته ، وكذلك صاحب الغلول وقد تقدم ذكر الأحاديث الدالة على ذلك .

وقاعدة الحساب والجزاء يوم الدين يستوي فيها الرجال والنساء قال تبارك وتعالى : " لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ كَوْزًا عَظِيمًا . وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظُنُّ السُّوءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَتَبَهُمْ لَكُفْرِهِمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا " (سورة الفتح، الآية 5، 6) فدللت هذه الآية على أن الرجال والنساء يتساوون في الثواب كما أنهم يتساوون في العقاب . كما أن الإيمان بالجزاء الأخرى يدفع الإنسان إلى إخلاص عمله لله وحده لا شريك له، والبعد بعمله عن أي شائبة رياء أو سمعة قال جلا شأنه :

(1) صحيح مسلم بشرح النووي (16 / 135).

(2) سنن الترمذي (5 / 29) كتاب العلم، باب ما جاء في كتمان العلم ح (2649) وقال الترمذي: حديث حسن.

(3) انظر الجزاء الأخرى (ص 444 - 445).

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا . إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا . إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا غِيًوسًا قَمَطِرِيرًا " (سورة الإنسان، الآيات 8-10) . فهؤلاء المؤمنون قاموا بتلك الأعمال الصالحة لوجه الله تعالى ، طلباً لنوابه ورضاه ، لا يريدون عوضاً ولا شكوراً ، أطعناكم رجاءً منا أن يؤمّننا ربّنا ن عقوبته في يوم شديد هوّله ، عظيم أمره ، تحمّل فيه الوجوه من شدة مكارهه ويطوى بلاء أهله ويشتدّ فجراهم الله من جنس أعمالهم ⁽¹⁾ . " فَوَقَّاهُمُ اللَّعْنَةُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا " (سورة الإنسان ، الآية 11) ، فدفع الله عنهم ما كانوا في الدنيا يحذرون من شرّ اليوم العيوس القمطيرير بما كانوا في الدنيا يعملون ، بما يرضى عنهم ربهم ، ولقاهم نضرة في وجوههم وسروراً في قلوبهم ⁽²⁾ جزاء وفاقاً ، وهذا مما تقتضيه حكمته وعدله جلا وعلا أن يجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته .

المطلب الأول : جزاء المؤمنين في الآخرة .

وقال تعالى : " إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا . خَالِدِينَ فِيهَا وَأَعْظَمَ أَجْرًا . وَكَوْاعِبَ أَتْرَابًا . وَكَأَسَافًا دِهَاقًا . لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا . جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا " (سورة النبا ، الآيات 31-36) .

قال قتادة رحمه الله : (أى : عطاء كثيراً ، فجراهم بالعمل اليسير الخير الجسيم الذى لا انقطاع له) ⁽³⁾ .

وقال الطبري رحمه الله : (أعطى الله هؤلاء المقتنين ما وصف في هذه الآيات، ثواباً من ربك بأعمالهم على طاعتهم إياه في الدنيا . وقوله " عَطَاءٌ " يقول: تفضيلاً من الله عليهم بذلك الجزاء ، وذلك أنه جزاها بالواحد عشراً في بعض ، وفي بعض الواحد سبعمائة ، فهذه الزيادة ، وإن كانت جزاء ، فعطاء من

(¹) قهر تفسير الطبري (23/ 547) .

(²) تفسير الطبري (23/ 550) .

(³) تفسير الطبري (24/ 44) .

الله وقوله " حسناً " أى محاسبة لهم بأعمالهم الله فى الدنيا ⁽¹⁾.
وقال البغوى رحمه الله : (أى جازاهم جزاء وأعطاهم عطاءً حساباً أى
كافياً وافياً) ⁽²⁾.

وقال جلا وعلا : " إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحِطُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا
خَرِيرٌ . وَهُمْ فِيهَا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ " (سورة الحج ،
الآيتين 23 ، 24).

هذا الهدى ثواب الاهتداء فى الدنيا ، كما أن ضلال الآخرة جزاء ضلال
الدنيا ، وكما أن قصد الشر فى الدنيا جزاؤه الهدى إلى طريق النار ⁽³⁾.

كما قال تعالى : " اخْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَرْوَاهُمْ وَمَا كَانُوا يَحْشُرُونَ . مِنْ
دُونِ اللَّهِ فَأَهْزَوْهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ " (سورة الصافات الآيتين 22 ، 23). أى
أرشدوهم إلى طريق جهنم ⁽⁴⁾. فجزاء العامل من جنس عمله .

والله جلا وعلا لما ذكر جزاء المقربين من أهل الجنة كما فى سورة
الواقعة قال : " جَزَاءُ يَمَّا كَانُوا يَنْشُرُونَ " (سورة الواقعة ، الآية 24).

قال الإمام البقاعى رحمه الله : (لما أبلغ فى وصف جزائهم بالحسن
والصفاء ، دل على أن أعمالهم كانت كذلك ، لأن الجزاء من جنس العمل ، فقال
تعالى : " جَزَاءُ " أى فعل لهم ذلك لأجل الجزاء ، " يَمَّا كَانُوا " جبته وطبعاً يَنْشُرُونَ
أى يجددون عمله على جهة الاستمرار ⁽⁵⁾).

وقال تعالى : " وَيَسْقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَجْجِيلًا . عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى
سَكِينًا " (سورة الإنسان ، الآيتين 17 ، 18) فأخبره سبحانه عن العين التى

(¹) تفسير الطبرى (44 / 24).

(²) تفسير الطبرى (439 / 4).

(³) نظر مجموع الفتاوى (175 / 18).

(⁴) تفسير القرآن الكريم العظيم (5 / 4).

(⁵) نظم الدرر (205 / 19).

يشرب بها المقربون صرفاً ، أن شراب الأبرار يمزج منها ؛ لأن أولئك أخلصوا الأعمال كلها لله ، فأخلص شرابهم ، وهؤلاء مزجوا فمزج شرابهم ..(1).

وكما ذكر الله تعالى جزاء المؤمنين الذين صبروا على سوء خطاب الجاهلين لهم قال تعالى: " أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَاماً " (سورة الفرقان ، الآية 75).

قال ابن القيم رحمه الله : (تأمل كيف جعل جزاءهم على هذه الأقوال المتضمنة للخضوع والذل والاستكانة لله ، الغرفة ، والتحية والسلام في مقابلة صبرهم على سوء خطاب الجاهلين لهم ، فبدلوا بذلك سلام الله ، وملاكمته عليهم)(2). وقال تعالى : " وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ . سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ " (سورة الرعد ، الآيتين 23 ، 24).

قال ابن الجوزي رحمه الله : (تعبوا فلأريحوا ، وزهدوا فأبجحوا ، زال نصبهم وارتفع تعبههم ، وحصل مقصودهم ، ورضى معبودهم)(3).

وهؤلاء المؤمنون يوم القيامة يضحكون من الكفار مقابلة ما ضحك بهم أولئك في الدنيا فالجزاء من جنس العمل قال تعالى : " قَالَتِ نِسْوَةٌ الْيَهُودِ الْمَسْجِدُ لِلْكَافِرِينَ يَذِخِّرُونَ لِلْكَافِرِينَ الْأَنْعَامَ وَلِلْكَافِرِينَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى وَالْمَسْجِدُ لِلْكَافِرِينَ يَذِخِّرُونَ لِلْكَافِرِينَ الْأَنْعَامَ وَلِلْكَافِرِينَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى " (سورة المطففين ، 34 - 36).

قال الطبري رحمه الله : " هَلْ تُؤْتَى الْكَافَرُ مَا كَانُوا يَقْتُلُونَ " يقول تعالى ذكره : هَلْ أُتِيَ الْكَافَرُ ، وَجَزُوا ثَوَابَ مَا كَانُوا فِي الدُّنْيَا يَقْتُلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ ، مَنْ سَخِرْتُمْ مِنْهُمْ ، وَضَحَكْتُمْ بِهِمْ ، يَضْحَكُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ فِي الْآخِرَةِ ، وَالْمُؤْمِنُونَ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ، وَهُمْ فِي النَّارِ يَحْذَرُونَ(4).

(1) فطر حادي الأرواح (ص 201).

(2) حادي الأرواح (ص 155).

(3) التفسير (2/ 214 - 215).

(4) تفسير الطبري (24 / 229).

وقال محمد الطاهر عاشور رحمه الله : (واقادت فاء السببية فسى قوله :
"فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ" أن استهزأهم بالمؤمنين في الدنيا كان
سبباً في جزائهم بما هو من نوعه في الآخرة ، إذ جعل الله الذين آمنوا يضحكون
من المشركين ، فكان جزاءً وفاقاً⁽¹⁾).

وقال أبو السعود رحمه الله " يَضْحَكُونَ " وتقديم الجار والمجرور تحقيقاً
للقصر والمقابلة ؛ أي فالיום هم من الكفار يضحكون ، لا الكفار منهم ، كما كانوا
يغطون في الدنيا .

" هَلْ تُؤِيبُ الْكَفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ " فإنه صريح في أن ضحك المؤمنين
منهم جزاء لضحكهم منهم في الدنيا ، فلا بد من المجانسة والمشاكلة حتماً ،
والتنويب والإثابة والمجازاة⁽²⁾.

وقد بينت الآيات السابقة أن جزاء الإيمان من جنس عمله فهو لأهل
المؤمنون حسنت منهم الأعمال فأحسن الله لهم الجزاء ، اهتدوا في الدنيا فهدوا
إلى طريق الجنة ، صبروا على خطاب الجاهلين وكان جزائهم التحية والسلام من
الله والملائكة .

المطلب الثاني : جزاء الكافرين في الآخرة .

قال تعالى : " إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً . لِلطَّاغِينَ مَنَآبٍ . لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً .
لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَاباً . إِلَّا خَيْمًا وَمُغْشَاتًا . جَزَاءً وِفَاقاً " (سورة النبا ،
الآيات 21-26).

قال ابن عباس رضي الله عنه في معنى قوله تعالى " جَزَاءً وِفَاقاً " أي
وافق أعمالهم⁽³⁾. وقال قتادة رحمه الله : (وافق الجزاء أعمال القوم ، أعمال

(1) التحرير والتنوير (30 / 214).

(2) تفسير أبي السعود (5 / 248).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم كما في الإتيان (2 / 52) وابن جرير في تفسيره (3 / 24) وعزاه السيوطي في الدر
المنثور (6 / 308) إلى ابن المنذر.

السوء⁽¹⁾. وقال ابن زيد رحمه الله (عملوا شراً فُجزوا شراً ، وعملوا حسناً فُجزوا حسناً ، ثم قرأ قول الله : " ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا السُّمُوءُ " (سورة الروم ، الآية 10)⁽²⁾. وقال مجاهد رحمه الله (وافق الجزاء العمل)⁽³⁾. وقال ابن جرير الطبري رحمه الله : (هذا العقاب الذي عوقب به هؤلاء الكفار في الآخرة ، فُعله بهم ربهم " جزاء " يعنى ثواباً لهم على أفعالهم وأقوالهم الرديئة التي كانوا يعملونها في الدنيا)⁽⁴⁾.

وقال مقاتل رحمه الله : (وافق العذاب الذنب فلا ذنب أعظم من الشرك ولا عذاب أعظم من النار)⁽⁵⁾. هؤلاء الكفار اتخذوا دينهم لهواً ولعباً واغترتوا بالدنيا وزينتها وزخرفها وتركوا أمر الله وضيعوه ، ونسوا لقاء الله يوم القيامة حيث تركوا العمل لذلك اليوم وكذبوا به فكان جزائهم أن تركوا في العذاب . قال تعالى : " الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ " (سورة الأعراف ، الآية 51). قال ابن جرير رحمه الله : (يقول الله جل ثناؤه : " فَالْيَوْمَ نَنَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا " أى : ففي هذا اليوم ، وذلك يوم القيامة ننساهم ، يقول : نتركهم في العذاب المهين جيعاً عطشاً ، بغير طعام ولا شراب ، كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا ، ورفضوا الاستعداد بإتعايب أبدانهم في طاعة الله .. وعن مجاهد " فَالْيَوْمَ نَنَسَاهُمْ " قال : نسوا في العذاب ، .. وعنه : نتركهم كما تركوا لقاء يومهم هذا)⁽⁶⁾. وقال ابن كثير رحمه الله : (أى يعاملهم معاملة من نسيتهم ؛ لأنه تعالى لا يشذ عن عمله شيء ولا ينساه ، كما قال تعالى : " فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى " (سورة طه ، الآية

(1) أخرجه ابن جرير في تفسيره (33 / 24).

(2) أخرجه ابن جرير في تفسيره (33 / 24).

(3) تفسير مجاهد (ص 721) وذكر ابن جرير في تفسيره (34 / 24).

(4) تفسير الطبري (32 / 24).

(5) تفسير البغوي (439 / 4).

(6) نظر تفسير الطبري (238 ، 237 / 10).

52). إنما قال تعالى هذا من باب المقابلة ، كقوله: " نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ " ، وقال : " كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا كَذَلِكَ الْيَوْمَ تَنْسَى " (سورة طه ، الآية 126) ، وقال تعالى: " الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا " (سورة الجاثية ، الآية 34) وعن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري - رضى الله عنهما - قالوا : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (يؤتى بالعد يوم القيامة فيقول الله له ألم أجعل لك سمعاً وبصراً ومالاً وولداً ، وسخرت لك الأنعام والحراث ، وتركتك ترأس وتربع ، فكنت تظن أنك ملأى يومك هذا ؟ قال : فيقول لا ، فيقول له : اليوم أنساك كما نسيتنى) ⁽¹⁾ قال تعالى : " وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ " (سورة الحشر ، الآية 19). قال ابن كثير رحمه الله : أى لا تنسوا ذكر الله فينسبكم العسل لمصالح أنفسكم التى تنفعكم فى معادكم ، فإن الجزاء من جنس العمل ؛ ولهذا قال تعالى: "أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" أى الخارجون عن طاعة الله ، الهالكون يوم القيامة الخاسرون يوم معادهم ⁽²⁾ وقد بينت هذه الآيات الكريمات أن جزاء الكافرين من جنس أعمالهم ، عملوا شراً فجزوا شراً ، فلا ذنب أعظم من الشرك ولا عذاب أعظم من النار ، نسوا الكفار حق الله الذى أوجبه عليهم ، فأنساهم حق أنفسهم وتركوا فى العذاب جزاء وفاقاً .

المطلب الثالث : حشر أعداء الله عمياً وصماً وبكماً .

أعداء الله كانوا فى حياتهم الدنيا يتعامون عن رؤية الحقيقة وعن النظر فى آيات الله تعالى والتفكر بها وتدبرها ، ويسدّون أسماعهم حتى لا يصل إليها شئ من الحق ، وإن وصل لا يحاولون أن يتدبروه ، وإن علموا شيئاً م الحق ، كتموه ، ولم يتحدثوا به ، بل تواصلوا على كتمانته، كما كانت قلوبهم عمياً عن الإيمان وأبصارهم مفتوحة إلى الشهوات فجأزاهم الله فى أرض المحشر بالعسى

⁽¹⁾ سنن الترمذى (4/ 619) كتاب صفة القيامة ، باب (6) ج (2428) وقال الترمذى : هذا حديث صحيح غريب وصححه الألبانى فى صحيح الجامع الصغير (2/ 1325) رقم (7997).
⁽²⁾ تفسير القرآن العظيم (4/ 366).

الحقيقي والصم الحقيقي والبكم الحقيقي جزاء وفقاً⁽¹⁾. قال تعالى : 'مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْكِيَاءَ مِنْ ذَوْنِهِ وَتَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعيراً' (سورة الإسراء، الآية 97) . قال ابن كثير رحمه الله : قوله 'عُمْياً' أى لا يبصرون ، 'وَبُكْماً' يعنى لا ينطقون ، 'وَصُمّاً' أى لا يسمعون . هذا يكون فى حال دون حال ، جزاء لهم ، كما كانوا فى الدنيا بكماً وعمياً وصماً عن الحق فجزوا فى محشرهم بذلك أحوج ما يحتاجون إليه⁽²⁾. وقال شيخ الإسلام رحمه الله : (فأخبر الضالين فى الدنيا يحشرون يوم القيامة عمياً وبكماً وصماً ، فإن الجزاء من جنس العمل⁽³⁾ والعصى المذكور فى الآية هو عصى البصر و ذلك لوجود قرائن تدل على هذا ، منها قوله تعالى : 'قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا' (سورة طه ، الآية 125) ، فصرح بأن عماء هو العصى المقابل للبصر وهو بصر العين ؛ لأن الكافر كان فى الدنيا أعمى القلب ، كما دلت على ذلك آيات كثيرة من كتاب الله⁽⁴⁾. قال ابن القيم رحمه الله : (والذين رجحوا أنه من عصى البصر قالوا: السياق لا يدل إلا عليه ... وأنه جوزى من جنس عمله ، فإنه لما أعرض عن الذكر الذى بعث الله به رسوله وعميت عنه بصيرته : أعمى الله بصره يوم القيامة وتركه فى العذاب كما ترك هو الذكر فى الدنيا ، فجازاه على عصى بصيرته عصى بصره فى الآخرة ، وعلى تركه ذكره تركه فى العذاب)⁽⁵⁾. وقد ثبت فى آيات أخرى أن الكفار يسمعون ويبصرون ويتكلمون كما قال تعالى : 'أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُوتَنَّا' (سورة مريم ، الآية 38). وقال تعالى: 'وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِنَا فَرْجًا نَصَلِّ صَلَاحًا' (سورة السجدة، الآية 12) فهل بين هذا

(1) نظر الجزء الأخرى (1/ 433).

(2) تفسير القرآن العظيم (3/ 69).

(3) مجموع الفتاوى (18/ 175).

(4) أنواء البيان (4/ 597).

(5) نظر مفتاح دار السعادة (1/ 59).

تعارض؟ وقد أجاب الطمأنينة عن هذا من عدة وجوه :

الوجه الأول :

ما استظهره أبوحيان من كون المراد مما ذكر حقيقته ويكون ذلك في مبدأ الأمر ، ثم يرد الله تعالى إليهم أبصارهم ونطقهم وسمعهم ، فيرون النار ويسمعون زفيرها ، وينطقون بما حكى الله عنهم في غير موضع .

الوجه الثاني :

أنهم لا يرون شيئاً يسمعون ، ولا يسمعون كذلك ، ولا ينطقون بحجة ، كما أنهم كانوا في الدنيا لا يستبصرون ولا ينطقون بالحق ولا يسمعون ... فنزل ما يقولونه ويسمعونه ويبصرونه منزلة العدم لعدم الانتفاع به .

الوجه الثالث :

أن الله إذا قال لهم: اخسؤوا فيها ولا تكلمون ، وقع بهم ذلك العسى والصم والبكم من شدة الكرب واليأس من الفرج قال تعالى : "وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَنَّمُوا فهُمْ لَا يَنطِقُونَ" ، وعلى هذا القول تكون الأحوال الثلاثة مقدرة (1).

وقال ابن القيم رحمه الله : (وعلى هذا فهم ما بين الحشر الأول من القبور إلى الموقف ، والحشر الثاني من الموقف إلى النار ، فعند الحشر الأول : يسمعون ويبصرون ، ويجادلون ويتكلمون وعند الحشر الثاني : يحشرون على وجوههم عمياً وبكماً وصماً فلكل موقف حال يليق به ، ويقتضيه عدل الرب تعالى وحكمته ، فالقرآن يصدق بعضه بعضاً) (2).

المطلب الرابع : الشفاعة :

أجمع أهل السنة والجماعة على إثبات الشفاعة يوم القيامة (3) على وفق

(1) انظر دفع إيهام الاضطراب ، ضمن أنواء البيان (9 / 188).

(2) انظر مفتاح دار السعادة (1 / 60 - 61).

(3) نص على إجماع السلف في إثبات الشفاعة جملة من الأئمة والمصنفين منهم الأشعري رحمه الله في رسالته إلى أهل الثغر ص 164 والقاضي عياض رحمه الله كما في شرح التنويز لمصحيح مسلم (3 / 35) والمباريني رحمه الله كما في نواميس الأتوار البهية (2 / 208).

ما ورد في النصوص الشرعية من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، ولم يتكر الشفاعة ألبعض أنواعها إلا المبتدعة .
قال أبوحاتم وأبو زرعة رحمهما الله : (أدركنا العطاء في جميع الأمصار.. فكان من مذهبهم .. الشفاعة حق) (1).
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : (وأما شفاعة صلى الله عليه وسلم لأهل الذنوب من أمته فمتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين الأربعة وغيرهم ، وأنكرها كثير من أهل البدع) (2).
وقد ذكر الإمام أبو بكر الآجوري رحمه الله في كتاب الشريعة باباً بعنوان (باب وجوب الإيمان بالشفاعة) قال في آخره بعد أن ذكر عدة نصوص في إثبات الشفاعة : (بطلت حجة من كذب بالشفاعة ، والويل له إن لم يتب) ثم روى بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال : (ومن كذب بالشفاعة فليس له فيها نصيب) (3) (4).

المطلب الخامس : رؤية البارئ عز وجل في الآخرة :
أجمع أهل الحق على أن الله تعالى يرى في الآخرة (5).
قال الإمام أبو إسماعيل الصابوني رحمه الله : (ويشهد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى يوم القيامة بأبصارهم ، وينظرون إليه على ما

(1) عقيدة أبي حاتم الرزى وأبى زرعة (ص 199).

(2) مجموع الفتاوى (1/ 148) و (11/ 184 - 185).

(3) رواء الآخرة في الشريعة (3/ 1211) ح (777) وقال محققه : إسناده صحيح ، وذكره ابن حجر في فتح الباري (11/ 520) . وقال : رواء سعيد بن منصور بسند صحيح .

(4) الشريعة (3/ 1210).

(5) نص على إجماع السلف في هذه المسألة الأشعري رحمه الله رسالته إلى أهل القنسر (ص 134) وعبد القتي المقدسي رحمه الله في الاقتصاد في الاعتقاد (ص 125) والبغدادي رحمه الله في الفرق بين الفرق ص 335 وابن القيم في حادي الأرواح (ص 300).

ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.
وقد بلغت أحاديث الرؤية مبلغ التواتر⁽²⁾، وهي تفيد العلم القطعي بإجماع المسلمين. قال تعالى: "لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ" (سورة يونس، الآية 26).
يخير تعالى أن لمن أحسن العمل في الدنيا بالإيمان والعسل الصالح الحسن في الدار الآخرة⁽³⁾، قال ابن جرير رحمه الله: (ثم اختلف أهل التأويل في معنى الحسن والزيادة، اللتين وعدهما الله المحسنين من خلقه، فقال بعضهم: الحسن هي الجنة، جعلها الله للمحسنين من خلقه جزاء. والزيادة عليها، النظر إلى الله تعالى)⁽⁴⁾. وقد ثبت في صحيح مسلم⁽⁵⁾ عن النبي صلى الله عليه وسلم تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه الله عز وجل في الجنة وهذا مناسب لجعله جزاء لأهل الإحسان، لأن الإحسان هو أن يعبد المؤمن ربه في الدنيا على وجه الحضور والمراقبة، كأنه يراه بقلبه وينظر إليه في حال عبادته، فكان جزاء ذلك النظر إلى الله عياناً في الآخرة. وعكس هذا ما أخبر الله تعالى به عن جزاء الكفار في الآخرة: "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ" (سورة المطففين، الآية 15) وجعل ذلك جزاء لحالهم في الدنيا، وهو تراكم الرآن على قلوبهم، حتى حُجِبَتْ عن معرفته ومراقبته في الدنيا، فكان جزاؤهم على ذلك أن حُجِبُوا عن رؤيته في الآخرة⁽⁶⁾، قال ابن القيم رحمه الله: (فصل في وعيد منكرى الرؤية قال عبد الله بن المبارك رحمه الله: ما حُجِبَ الله عنه أحد إلا عَذِبَ ثم قرأ قوله تعالى: "ثُمَّ إِنَّهُمْ نَصِلُوا الْجَحِيمَ. ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ" (سورة المطففين، الآية 16،

(¹) عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص 65.

(²) نظر شرح الطحاوية (ص 209) وحادي الأرواح (ص 310).

(³) تفسير القرآن العظيم (2/ 429).

(⁴) تفسير الطبري (12/ 156).

(⁵) (1/ 163) كتاب الإيمان - باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى من حديث صحيح.

رضي الله عنه رقم (181) وابن خزيمة في كتاب التوحيد (1/ 443) - (444) ح (258).

(⁶) جامع العلوم والحكم لابن رجب (1/ 125 - 126).

(17) قال : بالرواية (1). وقد ذكر ابن القيم رحمه الله أكثر من خمسة وعشرين صاحبياً رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث الدالة على الرؤية، ثم قال: (فهاك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن ، ومنتقاهما بالقبول والتسليم واتسراح الصدر، لا بالتحريف والتبديل، وضيق العطن، ولا تكذب بها، فمن كذب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين، و كان عنه يوم القيامة من المحجوبين)(2).

المطلب السادس : الأمن من الفزع يوم القيامة للمؤمنين .
قال تعالى : " فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ " (سورة الأنعام، الآية 81). قال محمد بن إسحاق رحمه الله : (أى بالأمن من عذاب الله فى الدنيا والآخرة ، الذى يُعَذِّبُ الذى بيده الضرُّ والنفع ، أم الذى يُعَذِّبُ مالا يضرُّ ولا ينفع ؟ يضرب لهم الأمثال ويُصرف لهم العبر ، ليعلموا أن الله هو أحقُّ أن يخاف ويعد بما يهدون من دونه) (3)، ثم أخبر الله تعالى عن أولى الفريقين بالأمن فى الآية الأخرى حيث قال جلا وعلا : " الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ " (سورة الأنعام ، الآية 82) فهؤلاء الذين آمنوا ولم يخلطوا بإيمانه بشرك " لَهُمُ الْأَمْنُ " يوم القيام من عذاب الله " وَهُمْ مُهْتَدُونَ " المصيبون سبل الرشاد والمالكون طريق النجاة جزاء(4) وفاقاً آمنوا بالله ولم يخلطوا إيمانهم بشئ من معاني الظلم ، فلم يقطعوا ما نهى الله عن قطعه، ولم يتركوا ما أمر الله بقطعه، فكان جزاؤهم الأمن والطمأنينة فى الدنيا وعند الموت .

قال تعالى : " لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ " (سورة يونس ، الآية 64) وقال تبارك وتعالى: " إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا

(1) نظر حادى الأرواح لابن القيم (ص 353).

(2) نظر حادى الأرواح لابن القيم (ص 310 - 311).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم فى تفسيره (4/ 1331، 1332) رقم (7535، 7536) وابن جرير فى تفسيره (9/ 366).

(4) نظر تفسير قطبرى (9/ 378).

وَأُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ - (سورة فصلت ، الآية 30) .
والأمن من الفرع يوم القيامة كما قال تبارك وتعالى : " مَنْ جَاءَ بِالْخُسْفَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَرْعٍ يُؤْمَنُ آمِنُونَ . وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ " (سورة النمل ، الآيتين 89 ، 90) فمن جاء الله بتوحيده والإيمان به وقول : لا إله إلا الله موقناً به قلبه ، فله من هذه الحسنة عند الله خير يوم القيامة ، وذلك الخير أن يثيبه الله منها الجنة ، ويؤمنه من فرع الصيحة الكبرى ، وهي النفخ في الصور ⁽¹⁾ ، " وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ " أى من جاء بالشرك يوم يلقاه ، وجُحود وحدانيته ، " فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ " فى نار جهنم جزاء ما كنتم تعملون بما يسخط ربكم فالجزاء من جنس العمل .
وقد ذكر فى كتاب الله فى أكثر من عشرة مواضع بيان جزاء المؤمنين الذين عملوا الصالحات أنه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ⁽²⁾ .

المطلب السابع : موقف الناس فى الحساب .
المؤمنون ينقلبون إلى أهلهم مسرورين مستبشرين والكفار يكتتبون ويتندمون كما قال : " وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبَكِّسُ الْمُجْرِمُونَ " (سورة الروم ، آية 12) .
قال الطبرى رحمه الله : (يوم تجئ الساعة الى فيها يقصل الله بين خلقه ، وينشر فيها الموتى من قبورهم ، فيحشرهم إلى موقف الحساب ، " يُبَكِّسُ الْمُجْرِمُونَ " يباس الذين أشركوا بالله ، واكتسبوا فى الدنيا مساوئ الأعمال من كل شر ، ويكتبون ويتندمون) ⁽³⁾ .
قال مجاهد رحمه الله " يُبَكِّسُ " يكتتب ⁽⁴⁾ .

⁽¹⁾ انظر تفسير الطبرى (18 / 139) .

⁽²⁾ انظر هذه المواضع فى كتاب الله فى كل من سورة البقرة الآية (62 ، 38 ، 274 ، 262 ، 112 ، 277) ، وفى سورة آل عمران الآية 170 ، وفى سورة المائدة الآية 69 ، وفى سورة الأنعام الآية 48 ، وفى سورة الأعراف الآية 35 ، وفى سورة يونس الآية 62 ، وفى سورة الأحقاف الآية 13 .

⁽³⁾ تفسير الطبرى (18 / 468) .

⁽⁴⁾ نفس مجاهد (2 / 499 - 500) وتفسير الطبرى (18 / 468) .

فالمؤمنون : يحاسبون حساباً يسيراً ، وهو العرض فقط دون المناقشة .
والكفار : يدعون على أنفسهم بالثبوت ، وهو الهلاك ، ومنه : الموطأة
على الشئ سميت مثابرة ، لأنه كان يريد أن يهلك نفسه في طلبه .
وهنا مقابلة عجيبة بالقة الأهمية ، وذلك بين سرورين أحدهما آجل
والآخر عاجل .
فالأول في حق من أوتي كتابه بيمينه ، أنه ينقلب إلى أهله مسروراً .
والآخر سرور عاجل ، وهو لمن أعطوا كتبهم بشمالهم ؛ لأنهم كانوا في أهلهم
مسرورين في الدنيا ، وشتان بين سرور وسرور .
وهنا يقال : أن الله سبحانه لم يجمع على عبده خوفين ، ولم يعطه الأمنين
معاً فمن خافه في الدنيا آمنه في الآخرة ، ومن آمن مكر الله وقضى كل شهواته
وكان لا يبالي فيؤتى كتابه بشماله ويصلى سعيراً فالجزاء من جنس العمل⁽¹⁾.

المطلب الثامن : هداية المؤمنين يوم القيامة إلى طريق الجنة .
قال تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَضِعُوا لِلصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ " (سورة يونس ، الآية 9).
هذا إخبار عن حال السعداء الذين آمنوا بالله وصدقوا المرسلين وامتثلوا
ما أمروا به فصلوا الصالحات بأنه سيهديهم بإيمانهم ، يحتمل أن تكون الباء ههنا
سببية فتقديره أي بسبب إيمانهم في الدنيا يهديهم الله يوم القيامة على الصراط
المستقيم حتى يجوزوه ويخلصوا إلى الجنة⁽²⁾.
فكان الإيمان والعمل الصالح في الدنيا سبب هدايتهم إلى الجنة وثباتهم يوم
تزل الأقدام على الصراط فإنه - سبحانه - يهديهم بسبب إيمانهم إلى ماوَاهم
ومقصدهم وهي الجنة⁽³⁾.

(1) نظر أضواء البيان (9/ 117 - 118).

(2) تفسير القرآن العظيم (2/ 422).

(3) تفسير أبو السعود (2/ 633).

قال ابن القيم رحمه الله : (لمن هدى في هذه الدار إلى صراط الله المستقيم الذي أرسل به رسوله ، وأنزل به كتبه ، هدى هناك إلى الصراط المستقيم، الموصول إلى جنته ودار ثوابه وعلى قدر ثبوت قدم العبد على هذا الصراط الذي نصبه الله لعباده في هذه الدار ، يكون ثبوت قدمه على الصراط المنسوب على متن جهنم . وعلى قدر سيره على الصراط يكون سيره على ذاك الصراط ... جزاء وفاقاً - هل تجزون إلا ما كنتم تعملون * (سورة النمل ، الآية 90)⁽¹⁾ ثم إذا دخل أهل الجنة قالوا: الحمد لله الذي هدانا لهذا - (سورة الأعراف ، الآية 43) بمعنى هداهم لهذا الجزاء في الدنيا بالعمل الصالح والتثبيت على الهداية والتوفيق لها في الآخرة حتى أوصلهم لهذه الدرجات العليا من الجنة.

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلص المؤمنون من النار فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنار فيقص لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في الدنيا ، حتى إذا هديوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة ، فو الذي نفس محمد بيده ، لأحدهم أهدى بمنزله في الجنة منه بمنزله الذي كان في الدنيا)⁽²⁾ وقد يجرى الرجل في الدنيا على ما قطعه من خير الهدى بما يفتح عليه من هدى آخر ، ولهذا قيل : من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم .. قال تعالى : " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ " (سورة محمد ، الآية 17)⁽³⁾.

المطلب التاسع : رضا الله عن المؤمنين في الآخرة .

إن الرضا عن الله في جميع الحالات يثمر للعبد رضا الله عنه ، فإن الجزاء من جنس العمل⁽⁴⁾. قال ابن القيم رحمه الله (ورضا الله عن العبد أكبر من الجنة

(¹) انظر مدارج السالكين (1/ 32).

(²) صحيح البخاري (7/ 197) كتاب الرقاق - باب القصص يوم القيامة .

(³) فطر مجموع الفتاوى (18/ 176).

(⁴) مدارج السالكين (2/ 236).

وما فيها ، لأن الرضا صفة الله والجنة خلقه ، قال الله تعالى : " وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ " بعد قوله : " وَعِندَ اللَّهِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتُ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنُ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ " (سورة التوبة، الآية 72) وهذا الرضا جزاء على رضاهم عنه في الدنيا، ولما كان الجزاء أفضل الجزاء كان سببه أفضل الأعمال⁽¹⁾.

وقال تعالى : " لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيَدْخُلُهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ " (سورة المجادلة ، الآية 22).

قال ابن كثير رحمه الله : (وفي قوله تعالى : " رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ " سر بديع ، وهو أنه لما سخطوا على القرائب والعشائر فسى الله تعالى عوضهم الله بالرضا عنهم ، وأرضاهم عنه بما أعطاهم من النعم المقيم ، والفوز العظيم والفضل العظيم)⁽²⁾. وقال ابن القيم رحمه الله : (فتضمنت هذه الآيات : جزاءهم على صدقهم وإيمانهم وأعمالهم الصالحة ، ومجاهدة أعدائهم ، وعدم ولايتهم ، بأن رضى الله عنهم ، فأرضاهم ، فرضوا عنه ، وإما حصل لهم هذا بعد الرضا به رباً وبمحمد نبياً ، وبالإسلام ديناً)⁽³⁾.

الخاتمة :

وفيها ذكر أهم نتائج البحث :

- 1- لو وضعنا هذه السنة الإلهية نصب أعيننا لزجرتنا عن كثير من شروور أنفسنا، وسيئات أعمالنا .

(¹) مدارك السالكين (2/ 242).

(²) تفسير القرآن العظيم (4/ 532).

(³) مدارج السالكين (2/ 212).

- 2- أن لهذه السنة الإلهية أثراً عظيماً في إصلاح الدين والدنيا .
- 3- أن في هذه السنة الإلهية أعظم مواساة للمظلومين المستضعفين حيث تحملته على الصبر والثبات وثوقاً بموعود الله الذي يمهّل ولا يهمل .
- 4- أن ارتباط هذا البحث ظاهر بأسماء الله الحسنى كالحكم والحكيم والعدل .
- 5- أن الله جلا وعلا أبقى على أنبيائه ورسوله سلاماً وثناءً حسناً فسيمن تآخر بعدهم جزاءً على صبرهم وتبليغهم رسالات ربهم .
- 6- أن المحسن يسعد بإحسانه في الدنيا والآخرة .
- 7- أن جزاء المبتدع والمفتر أن يذله الله في الدنيا جزاء افتراءه على الله وابتداعه شيئاً في الدين ...
- 8- أن من مقاصد البعث بعد الموت مجازاة كل عامله بعمله .
- 9- أن المجازات تقع من جنس الطاعات ، فمن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة .
- 10- أن من مظاهر العدل في الجزاء لأخروي : أن المجازات على السينات بالمثل، فتارك زكاة مالٍ ما يعذب بنفس المال الذي ترك زكاته وكذلك صاحب القبول.
- 11- أن الحساب والجزاء يوم الدين يستوي فيهما الرجال والنساء .
- 12- أن الإيمان بالجزاء الأخروي يدفع الإنسان إلى إخلاص عمله لله ، والبعد بعينه عن الرياء والسمعة .
- 13- أن جزاء الإنسان من جنس عمله ، فالمؤمنون حسنت منهم الأعمال فأحسن الله لهم الجزاء ، اهتدوا في الدنيا فهدوا إلى طريق الجنة ، وصبروا على خطاب الجاهلين فكان جزاؤهم التحية والسلام من الله والملائكة .
- 14- أن الكفار عملوا شراً فجزوا شراً ، فلا ذنب أعظم من الشرك ولا عذاب أعظم من النار ، نسوا الكفار حق الله الذي أوجب عليهم ، فأنساهم حق أنفسهم وتركوا في العذاب جزاء وفاقاً.
- 15- أن الضالين في الدنيا يحشرون يوم القيامة عمياً وبكماً وصماً فإن الجزاء من جنس العمل.

- 16- أن من كذب بالشفاعة فليس له فيها نصيب .
- 17- أن من أحسن العمل في الدنيا بالإيمان والعمل الصالح فله الحسن في الدار الآخرة وهي الجنة ، والنظر إلى وجهه الكريم . ومن كفر بالله لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين ، وكان يوم القيامة من المحجوبين .
- 18- أن جزاء الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بشرك ، الأمن من عذاب الله في الدنيا والآخرة ، والطمأنينة في الدنيا وعند الموت ، والأمن من الفزع يوم القيامة .
- 19- أن من خاف الله في الدنيا أمنه في الآخرة ، ومن أمن مكر الله وقضى كل شهواته ، وكان لا يبالي ، يؤتي كتابه بشماله ويصلي سعيراً فالجزاء من جنس العمل .
- 20- أن من هدى في هذه الدار إلى صراط الله المستقيم ، هدى هناك إلى الصراط المستقيم الموصل إلى جنته ، وعلى قدر ثبوت قدم العبد على هذا الصراط الذي نصبه الله لعباده في هذه الدار ، يكون ثبوت قدمه على الصراط المنصوب على متن جهنم جزاء وفقاً .
- 21- أن الرضا عن الله في جميع الحالات يثمر للبعد رضا الله عنه .
- 22- أن أهل الإيمان لم يخطوا على القرائب والعشائر في الله تعالى عوضهم الله بالرضا عنهم، وأرضاهم بما أعطاهم من النعم المقيم .
- 23- أسأل الله الكريم بعمه وكرمه أن يجعلنا ممن رضوا عنه فأرضاهم وممن أحسنوا العمل فأحسن الله لهم الجزاء إله جواد كريم وصلى الله وسلم على نبينا محمد .

تناول طعام المضطر

(دراسة فقهية مقارنة)

د. سالم بن حمزة مدني *

تعريف المضطر

الضرورة لغة : الحاجة . والضرر : الضيق ، وأيضاً النقصان يدخل الشيء . والاضطرار : الاحتياج إلى شيء⁽¹⁾.

ويبين القرطبي معنى "اضطر" في قوله تعالى " فمن اضطر في مخصصة" (المائدة 3)، فيقول : فيه إضمار ، أي فمن اضطر إلى شيء من هذه المحرمات ، أي أحوج إليها . فهو اقتل من الضرورة⁽²⁾.

ويبين الطبري معنى "مخصصة" فيقول : فمن أصابه ضرر في مخصصة يعني في مجاعة ، وهي مقعة ، مثل المجبة والمبلة والمنجبة من خمس البطن ، وهي اضطماره . وأظنه في هذا الموضوع معنى به اضطماره من الجوع وشدة المغب ثم قال : وينحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل . وذكر منهم ابن عباس وقتادة السدي⁽³⁾.

وجميع هذه المعاني تنطبق على المضطر . فهو في حالة ضيق، ونقص من الطعام . ومحتاج إلى ما يسد هذا النقص .

أما الضرورة اصطلاحاً : فهي بلوغ المضطر حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح أكل الحرام⁽⁴⁾.

(*) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية ، كلية المعلمين ، جدة .

(¹) القاموس المحيط (ض).

(²) تفسير القرطبي ج 2، ص 224.

(³) تفسير الطبري ج 6 ، ص 84.

(⁴) النظر الأشباه والنظائر للسيوطي ج 1، ص 85.

فأى ضرورة يترتب عليها هلاك أو تلف النفس أو البدن فهي مبيحة للمحرم . سواء كانت بسبب الجوع الشديد (المخمصة) أو المرض أو الإكراه أو غيره . لذا يقول الشافعي بعد أن عدد أمثلة للضرورة المبيحة للمحرم : أو ما فـى هذا المعنى من الضرر البين ⁽¹⁾.

ويقول الجصاص : الدليل على التوسع فـى مفهوم الضرورة ؛ أن الاضطراب ورد مطلقاً غير مقيد فـى قوله تعالى " فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ " (البقرة 173) وأيضاً فـى قوله تعالى : " وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ " (الأنعام 119). فدللت الآيتان على أن وجود الإباحة بوجود الضرورة فـى كل حال وجدت الضرورة فيها ⁽²⁾.

وهذا الذى عليه جمهور علماء الأحناف ⁽³⁾ والشافعية ⁽⁴⁾ والحنابلة ⁽⁵⁾ . إلا أن المالكية اقتصرَت أمثلتهم على الخوف من الهلاك بسبب الجوع والمرض - وتبعهم ابن حجر فـى ذلك ⁽⁶⁾ - مع أن تعريفهم للضرورة كان عاماً . يقول ابن جزى عند حديثه عن الضرورة المبيحة لتناول الطعام المحرم : أما الضرورة فهي خوف الموت . ولا يشترط أن يصير حتى يشرف على الموت ⁽⁷⁾. وفى الشرح الكبير للدردير : هي الخوف من الهلاك ⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ انظر أحكام القرآن للشافعي ج2، ص 91، الأم ج2، ص 252، ومما ذكره من أمثلة: الجوع، المرض، الخوف، ضعف الشديد ...

⁽²⁾ انظر أحكام القرآن للجصاص ج1، ص 156.

⁽³⁾ المبسوط للمرغسي ج24، ص 47-48، بداية المبتدى ج1، ص 199-200، الداية شرح البداية ج3، ص 277، تحفة الفقهاء، ج3، ص 273، بدائع الصنائع، ج7، ص 176، البحر الرائق، ج8، ص 82-83، فتاوى المسقى ج2، ص 699، لسان الحكام ج1، ص 312.

⁽⁴⁾ أحكام القرآن للشافعي ج2، ص 91، الأم، ج2، ص 252، فوسيط، ج7، ص 168، روضة الطالبين ج3، ص 282، التحفة ج9، ص 390، فتح الباري ج9، ص 674، الإقناع للشرييني، ج2، ص 584.

⁽⁵⁾ المغنى ج9، ص 331، الفروع ج6، ص 273، المبدع ج9، ص 205، كشاف القناع ج6، ص 195.

⁽⁶⁾ انظر فتح الباري ج9، ص 674.

⁽⁷⁾ الفواتين للحقبة لابن جزى، ج1، ص 116.

⁽⁸⁾ ج2، ص 115، وانظر أيضاً كفاي لابن عبد البر ج1، ص 188، بداية المجتهد كفاية الطالب، ج2.

هذا ، وسيكون موضوع البحث المضطر الجائع ، دون المضطر المريض أو المكروه أو غيره .

المبحث الأول : إ طعام المضطر . وفيه المسائل الآتية :

المسألة الأولى : حكم إ طعام المضطر .

ينقل ابن عبد البر والقرطبي إجماع العلماء على وجوب إ طعام المضطر . فيقول : لا خلاف بين أهل العلم متأخريهم ومتقدميهم في وجوب رد مهجة المسلم عند خوف الذهاب والتلف بالشئ اليسير الذي لا مضرة فيه على صاحبه (أي صاحب الطعام)⁽¹⁾.

فإن كان من عنده الطعام أو الماء واحداً فيجب عليه فرض عين إ طعام أو إرواء المضطر . وإن كان جماعة عندهم طعام أو ماء فيكون الوجوب في حقهم فرض كفاية . فيجب على مالك الطعام أو الماء أن يسد رمق المضطر ، مسلماً أو ذمياً أو مستأثماً أو بهيمة . ولو من مال محجور عليه ، ولو من ماء يحتاجه للطهارة إما قرضاً أو بيعاً . إلا أنه يجب عليه التصديق على المضطر إن كان فقيراً؛ إذ يجب على أغنياء المسلمين إ طعامه . وهذا الذي عليه أهل العلم من المذاهب الأربعة⁽²⁾.

ص 547، الثمر الداني ، ج1، ص 667، الفواكه الدواني ج1، ص 386، ج2، ص 286.
(1) التمهيد ج4، ص 210، تفسير القرطبي ج2 ، ص 226، وما يؤكد عند الإجماع أن جميع المصادر التي اطلعت عليها قالت بوجوب إ طعام المضطر سواء مجاناً أو بيعاً . والله أعلم .
(2) نظر التمهيد ج14، ص 210، تفسير القرطبي ج2، ص 225-226، التاج والإكليل ج3، ص 234، حاشية الدسوقي ج2، ص 112، تحفة الملوك ج1، ص 274، حاشية الطحاوي على مراقبي الفلاح، ج1، ص 75، المبسوط للسرخسي ، ج23، ص 166، البحر الرائق ج1، ص 150، حاشية ابن عابدين، ج1، ص 236، روضة الطالبين ، ج3، ص 285، ص 287، إعتاة الطالبين ج2، ص 210، ج3، ص 269، الإقتناع للشرييني ، ج2، ص 586، حاشية الجبرمسي ج2، ص 349، ج4، ص 309، فتح الوهاب ج2، ص 337، مفتي المحتاج ج4، ص 309، الفوائد ج1، ص 312، وميقاتي بإذن الله تعالى المزيد من التفصيل في مسائل إطاء صاحب الطعام أن يبذل طعامه للمضطر إلا ببيع حال أو نسيئمة ولو ببيع محرم ، ومسألة إذا نهي أن يعطيه طعاماً مطلقاً ، انظر ص 33.

يقول ابن تيمية : ولو وجد غيره مضطراً إلى ما معه من الماء الطيب أو النجس فعليه أن يسقيه إياه ويعدل إلى التيمم سواء كان عليه جنابة أو حدث صغير. ومن اغتسل وتوضأ وهناك مضطر من أهل الملة أو الذمة أو دوابهم المعصومة فلم يسقه كان أثماً عاصياً والله أعلم⁽¹⁾.

ويقول في موضع آخر : كان من وجب عليه أداء مال إذا لم يمكن أدائه إلا بالبيع صار البيع واجباً يجبر عليه ويفعل بغيره اختياره ... ثم يقول : وهكذا إذا اضطر الناس ضرورة عامة وعند أقوام فضول أطعمة مخزنة ؛ فإنه يجب عليه بيعها. وعلى السلطان أن يجبرهم على ذلك ، أو يبيعها عليهم ؛ لأنه فعل واجب عليهم يقبل النيابة ، فيجب إلزامهم بما وجب عليهم شرعاً . وهو حق للمسلمين عندهم فيجب استيفاءه منهم⁽²⁾.

الأدلة على وجوب إطعام المضطر :

- 1- إجماع العلماء كما سبق .
- 2- روى أن رجلاً استسقى قوماً فلم يسقوه حتى مات ، فضمنهم عمر ديتة ، وأخذ به أحمد⁽³⁾.
- 3- يتعلق بصاحب الطعام إحياء نفس آدمى معصوم ، فلزمه إحيائها؛ إذ في منعه من الطعام إغانة على قتله⁽⁴⁾.
- 4- كما أن صاحب الطعام مأمور بإحياء نفسه ، فهو مأمور أيضاً بإحياء نفس غيره. كمن يرى رجلاً على شفا جرف فيجب عليه مد يد العون له حتى لا يقع في الهاوية⁽⁵⁾.
- 5- أن مالك الطعام مكره على بذله للمضطر ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة شديدة

(1) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج21، ص 80.

(2) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، ص 191 - 192.

(3) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، ص 191 - 192.

(4) نظر الكافي ج1، ص 491، ص 335، المبدع ج9، ص 207.

(5) تهر المواعظ ج1، ص 312.

فيتضرر و يتأذى من بذله . وليس المقصود من إكراهه الإضرار به ، إنما دفع الضرر عن المضطر⁽¹⁾.

ويمكن أن يستدل لذلك بما يلي :

6- قوله تعالى: "مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا .." (سورة المائدة ، آية 32).

7- قوله عليه الصلاة والسلام " ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل... الحديث⁽²⁾. فإن كانت هذه عقوبة من يمنع ابن السبيل الماء ، فمن باب أولى من يمنع المضطر الطعام أو الماء .

8- قوله عليه الصلاة والسلام " ما يؤمن بي من بات شبعان وجاره طاو إلى جنبه"⁽³⁾. وفي رواية أخرى : ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعطى به "⁽⁴⁾. ورواية أخرى ليس المؤمن الذى يشبع وجاره جائع"⁽⁵⁾. وإن كان كما قال العلماء أن نفى الإيمان هنا ليس نفى حقيقة الإيمان ، إنما يدل على ضعفه⁽⁶⁾، إلا أن فيه دليلاً على وجوب إطعام الجائع المضطر .

المسألة الثانية : هل يضمن صاحب الطعام المضطر إذا مات ؟

إذا علم صاحب الطعام أن المضطر يحتاج إلى طعامه لشدة جوعه ، ومع ذلك امتنع أن يطعمه ؛ فمات المضطر جوعاً . فهل يضمنه صاحب الطعام ؟

(1) نظر المؤلفات ج2، ص 352-353.

(2) صحيح البخارى ج6، ص 2636.

(3) مصنف ابن أبى شيبة ج6، ص 164.

(4) يقول الهيثمى : رواء الطبراني والبخاري . وإسناد البزار حسن . مجمع الزوائد ج8، ص 167.

(5) يقول الهيثمى : رواء الطبراني وأبو يعلى ورجاله ثقات . مجمع الزوائد ج8، ص 167.

(6) ذكر شرح معاني الآثار ج1، ص 28.

يقتص عند الحنابلة من صاحب الطعام إن مات المضطر جوعاً أو عطشاً بسبب امتناعه ⁽¹⁾. وقال به الشيخ محمود شلتوت ⁽²⁾.
أما المالكية فلهم تفصيل بناء على نية صاحب الطعام . فإن منعه قاصداً قتلته، فيقتص منه اتفاقاً. أما إن منعه الطعام متأولاً فعطيه الدية، وقيل يقتص منه ⁽³⁾.
واستدل المالكية والحنابلة بما يلي :
1- أن عمر رضي الله عنه قضى بذلك لما روى أن رجلاً استسقى قوماً فلم يسقوه حتى مات فضمنهم عمر دية ⁽⁴⁾.
2- لأنه قتلته بمتعه طعاماً يجب دفعه إليه لتبقى حياته به ، فتنسب هلكه إليه ⁽⁵⁾.
3- لأن ترك الإطعام بمنزلة الفعل ⁽⁶⁾.
4- الأم التي تمتع ولدها الرضاع قاصدة قتلته ، تعتبر قاتلة له عدماً مع أنها لم تأت بفعل إيجابى ⁽⁷⁾.
5- أما حجة من قال من المالكية بالدية دون القصاص : أن الترك ليس بفعل ، فلا ينسب موت المضطر إليه ⁽⁸⁾.
ويختلف عنهم الشافعية ، فلم يضمنوه بالقصاص ولا بالدية . لأنه لم يحصل منه فعل يحال إليه هلاك المضطر ⁽⁹⁾.

(¹) نظر فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، ص 191، منار السبيل ج2 ، ص 301.

(²) الإسلام عقيدة وشريعة ، ص 395.

(³) الفواكه الدواني ج2، ص 238، مواهب الجليل ج6، ص 240، حاشية الدسوقي ج2، ص 112، حاشية الحوى ج2، ص 470.

(⁴) نظر فتاوى ابن تيمية في الفقه ج 29، ص 191.

(⁵) نظر منار السبيل ج2، ص 301.

(⁶) الفواكه الدواني ج2، ص 238.

(⁷) نظر التشریح الجنائى ج2، ص 57، نقلاً عن مواهب الجليل .

(⁸) نظر الفواكه الدواني ج2، ص 238، حاشية الدسوقي ج2، ص 112.

(⁹) نظر روضة الطالبين ج3، ص 285، معنی المحتاج ج4، ص 309، حاشية الجبرمسی ج4، ص 120، ج4، ص 309.

هذا ولعل سبب اختلاف العلماء يرجع إلى اختلافهم في كون الامتناع والتوقف عن الفعل المؤدى إلى الموت يعتبر سبباً معتبراً في القتل، أم لا (1)؟

المسألة الثالثة : إذا نزل المضطر ضيفاً على قوم :

إذا نزل المضطر ضيفاً على قوم فيجب عليهم أن يقرؤه (2). وذلك لما رواه أبو داود عن المقدم بن معديكرب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : من نزل يقوم فليقرؤهم أن يقرؤه فإن لم يقرؤه فله أن يعقبهم بمثل قراءه (3). ولقوله عليه الصلاة والسلام : ليلة الضيف واجبة على كل مسلم . فإن أصبح بغنائيه محروماً ، كان ديناً عليه . إن شاء اقتضاه وإن شاء ترك (4).

وقد حمل كثير من العلماء (5) كالقرطبي (6) الأمر على الوجوب في حال كون الضيف مضطراً .

أما إذا أبى القوم أن يضيفوه : فله أن يأخذ من ماله بقدر ضيافته بدون إئتمهم، ولا ضمان عليه . لأن المضطر هنا غير معتد على أموالهم ؛ إذ ضيافته حق

(1) يقول عبد القادر عودة في التشريع الجنائي : والظاهر من تتبع أمثلة الفقهاء أن الممتنع لا يعتبر مسؤولاً عن كل جريمة ترتبت على امتناعه . وأنه يسأل فقط حيث يجب عليه شرعاً أو عرفاً أن لا يمتنع . ومع ذلك فهناك خلاف على ما يوجبه الشرع والعرف. ومن الطبيعي أن كون هذا الخلاف ما دامت وجهات النظر مختلفة . فمثلاً يرى بعض الحنابلة أن من أمكنه إلقاء آدمي من هلكة كفرق أو نثار أو سبع فلم يفعل حتى هلك ، فلا مسؤولية عليه . ويرى بعض الحنابلة (الآخرين) مسؤولية الجنائبة . وأساس الاختلاف : هل الإلجام واجب أو غير واجب ؟ ج2، ص 57-58 وللمزيد من التفصيل في هذه المسألة يرجع إلى باب العقوبات لعدم الإطالة ، والخروج البحث عن موضوعه .

(2) نظر المدة ج1، ص 126، المحرر ج2، ص 190، المبدع ج9، ص 211.

(3) وهو جزء من حديث رواه أبو داود في السنن ج4، ص 200، وهو صحيح ، إسناده ثقات ، نظر المبدع ج9، ص 211.

(4) نظر المبدع ج9، ص 211، والحديث رواه أبو داود في السنن ج3، ص 347، والبيهقي في السنن الكبرى ج9، ص 197.

(5) كما في فتح الباري ج5، ص 108.

(6) نظر تفسير القرطبي ج1، ص 38، ونظر أيضاً حلية الطعام ج3، ص 363، روضة الطالبين ج3، ص 292.

ثبت له بالشرع ، فيكون أخذاً حقه شرعاً بنفسه . والله أعلم . وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام " ومن نزل يقوم فليقيم أن يقرؤه فإن لم يقرؤه فله أن يعقبهم بمثل قراه⁽¹⁾ . وقوله " أيما ضيف نزل يقوم فأصبح محروماً ، فله أن يأخذ بقدر قراه ، ولا حرج عليه⁽²⁾ . يقول القرطبي: وقوله " فله أن يعقبهم بمثل قراه " هذا هو حال المضطر الذي لا يجد طعاماً ويخاف التلف على نفسه فله أن يأخذ من مالهم بقدر قراه عوض ما حرموه من قراه ويعقبهم - يروى مشدداً ومخففاً من المعاقبة ومنه قوله تعالى " وإن عاقبتم أي كانت العقبة لكم فغتمت منهم وكذلك لهذا (أي للمضطر) أن يقيم من أموالهم بقدر قراه⁽³⁾ .

المسألة الرابعة : إذا أطعم المضطر بدون إذنه أو بفعل أجنبي.

إذا أطعم صاحب الطعام المضطر ولم يذكر ثمناً لما أطعمه : فالأصح أنه مجان بغير عوض . لحمله على المسامحة في الطعام لا سيما في حق المضطر . وكمن أنقذ مشرفاً على الهلاك في نار أو غرقاً في الماء .

وهذا بخلاف إذا أوجر صاحب الطعام المضطر قهراً ، أو أوجره وهو مغمى عليه : فالأصح أنه يستحق القيمة . لأنه خلصه من الهلاك ، وكمن عفا عن القصاص فلا يسقط حقه في الدية ، ولما فيه من الحث على إحياء الأنفس⁽⁴⁾ .

وقيل لا يلزم المضطر هنا القيمة ، لأن المضطر كمن أكره على تناول الطعام من غير فعله . فالإكراه وقع عليه بفعل من أوجر الطعام في فيه ، فتتعلق القيمة به لأن الذي صدر منه الفعل⁽⁵⁾ .

(1) سبق تخريجه .

(2) رواه الحاكم في المستدرک ، وقال : صحيح . ج 4، ص 47 .

(3) تفسير القرطبي ج 1، ص 38 .

(4) انظر الوسيط ج 7، ص 170 - 171 ، روضة الطالبين ج 3، ص 288 ، إعانة الطالبين ج 3، ص 369 .

(5) إقتناع الشرييني ج 2، ص 586 . مفتي المحتاج ج 4، ص 309 ، فتح الوهاب ج 2، ص 337 ، المنثور ج 1، ص 199 .

(6) المنثور ج 1، ص 199 .

والفرق بين الحالتين : في الحالة الأولى يوجد وقت للمساومة على البيع وتحديد ثمن الطعام ، فلما لم يذكر الثمن مع إمكانه ، دل على تبرعه. أما في الحالة الثانية ، فالوقت ضيق لا يسمع المساومة والإطعام معاً ، فقدم الإطعام لضرورة إبقاء المهجة . فلا يسقط حق صاحب الطعام ؛ لعدم جواز إزالة الضرر بالضرر . كما اختلف أيضاً فيمن أنقذ غريقاً في أن المنقذ لم يبذل مالاً حتى يرد بدله ، فخالف المظن فإنه بذل مالاً فيجب رد بدله . والله أعلم ⁽¹⁾.

أما إذا أطعم بفعل أجنبي ⁽²⁾، مثل أن يعجز المضطر عن أخذ طعام الغير، وهناك رجل قوى يستطيع أن يأخذ الطعام من مالكه ويقطعه المضطر ، فهل يضمن قيمة الطعام المضطر أم الأجنبي ؟

يجيب السرخسي على هذ المسألة من جانبين ⁽³⁾:

الجانب الأول : من حيث حكم قطعه . فيجب عليه أن يساعد المضطر الضعيف. فقطعه من باب الأمر بالمعروف ؛ إذ شرعاً يجب دفع الهلاك عن المضطر. فكأنه أمر بالقوة صاحب الطعام أن يطعم المضطر .

الجانب الثاني : من حيث قيمة الطعام ، وقدرته المالية . فإن كانت قيمة الطعام يسيرة يقدر على بذلها ، فيجب عليه أخذ الطعام بالقوة من مالكه وإطعامه المضطر ؛ لأنه قادر مالياً على ضمان ما أكله . أما إن كان يعجز عن قيمة الطعام، فيستحب له .

المسألة الخامسة : فضل إطعام الجائع :

يترتب على إطعام الطعام فضل كبير وأثر عظيم يعود على الفرد والمجتمع. فأما على مستوى الفرد : دخول الجنة . كما قال عليه الصلاة والسلام "اعبدوا

(¹) انظر روضة الطالبين ج3، ص 288، مغني المحتاج ج4، ص 309.

(²) (واقصد بالأجنبي هنا شخص آخر غير مضطر وغير صاحب الطعام).

(³) المبسوط ج24، ص 143.

الرحمن وأطعموا الطعام وأفشوا السلام تدخلوا الجنة بسلام⁽¹⁾ وكما أنه وقف بجانب أخيه المسلم أو الإنسان، فإن الله تعالى سيقف بجانبه يوم يتخلى عنه القريب والبعيد ويفر منه أمه وأبوه وصاحبه وبنوه . يقول عليه الصلاة والسلام : من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدين ، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة . ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة . ومن ستر مسلماً، ستره الله في الدنيا والآخرة . والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه⁽²⁾.

ومن فضل إطعام الجائع ما روى أن أيوب عليه السلام كان له أخوان فأتياه فقاما من بعيد لا يقدرا أن يدنوا منه من ثمن ريحه فقال أحدهما لو علم الله في أيوب خيراً ما ابتلاه بهذا البلاء فلم يسمع شيئاً أشد عليه من هذه الكلمة فعند ذلك قال مسنى الضر ثم قال اللهم إن كنت تعلم أني لم أبت شيعة قط وأنا أعظم مكان جائع فصدقني فنادى مناد من السماء أن صدق عدي وهما يسمعان فخرا ساجدين⁽³⁾.

أما على مستوى المجتمع : انتشار المحبة بين أفراد المجتمع والشعور بالأمان. وزيادة الإيمان بأن المؤمنين فعلاً أخوة يقلقون بجانب بعضهم البعض عند المحن والشدائد . بل يؤثرون على أنفسهم ما لديهم من غل وعزيز ، كما قال تعالى : وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ * سورة الحشر آية 9 .

المبحث الثاني : حالات تناول طعام الغير

الفرع الأول : أن يجد المضطر طعام الغير وصاحبه غير موجود

المسألة الأولى : حكم طعام الغير بدون إذن صاحبه .

طعام الغير إما أن يكون محرراً ، أو غير محرر . فالمحرر كالزعر فسي

(1) رواه الترمذي وقال هذا حديث حسن صحيح . سنن الترمذي ج4، ص 287.

(2) صحيح مسلم ج4، ص 2074، وانظر صحيح ابن حبان ج2، ص 292.

(3) تفسير القرطبي ج11، ص 324، وانظر تفسير الطبري ج17، ص 71.

يستأن محوط ، أو ماشية في مرعى مخصص له ، أو اللين في ضرع الشاه ، أو ثمر في جرين وغير ذلك مما تعارف عليه الناس أنه غير متسامح في أخذه بدون إذن صاحبه. وغير المحرز كالثمر المتساقط أو ما تعارف عليه الناس التمساهل والتسامح في أكله بدون إذن صاحبه .

والذى يظهر لى من أقوال الطعام أن المضطر إلى طعام ، ولم يجد طعاماً غير طعام الغير ، فيجوز له تناوله سواء كان محرراً أو غير محرر، إلا أنهم اختلفوا في وجوبه ⁽¹⁾.

فعد المالكية : يتناول المضطر من طعام الغير إن لم يجد غيره قدر ما يسد رمقه . وإن خاف أن تقطع يده بآتهامه بالسرقة . لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العضو (اليد) . ويتجنب ضوال الإهل ⁽²⁾. بخلاف الحنابلة فحفظ العضو مطلب شرعى ، فلا يأكل إن خاف قطع يده ⁽³⁾. وللشافعية قولان في الوجوب أو الإباحة ⁽⁴⁾.

أما إذا كان يستأن محوطاً ، فيجب على المضطر أن يستأذن من صاحب البستان أن يطعمه . فإن لم يجده أكل من البستان ولا يتزود منه ⁽⁵⁾.

الأدلة على جواز تناول المضطر طعام الغير بدون إذن صاحبه:

1- قوله عليه الصلاة والسلام "إذا أتيت على بستان ، فناد صاحب البستان ثلاثاً ،

(1) لتحقيق في أمانيه الخلاف ج2، ص 270.

(2) نظر تفسير القرطبي ج2، ص 225، الفواكه لدواني ج1، ص 387، حاشية للمسوقي ج2، ص 116.

(3) نظر المبدع ج9، ص 205، 209.

(4) نظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإقناع ج2، ص 586، فتح قواب ج2، ص 336، معنى المحتاج ج4، ص 308.

(5) نظر الفواكه ، الدواني ج2، ص 284، المفتي ج11، ص 77، الكافي ج1، ص 493، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 276، المبدع ج9، ص 209-210، الإصناف ج10، ص 377، فروع المربع ج3، ص 351.

- فإن أجابك وإلا فكل من غير أن تفسد⁽¹⁾.
- وقوله عندما سئل عن الثمر المعلق " ما أصاب منه من ذى حاجة غير متخذ خبنة فلا شئ عليه . ومن أخرج منه شيئاً فعليه غرامة مثله والعقوبة⁽²⁾ .
- 2- كان أنس بن مالك وعبد الرحمن بن سمرة وأبى بردة يملكون بالثمار فيأكلون في أفواههم . وهذا ما ذهب إليه عمر وابن عباس وأبو بردة رضى الله عنهم أجمعين .
- وقال عمر : يأكل ولا يتخذ خبنة⁽³⁾ (وفي رواية ثباتاً)⁽⁴⁾.
- فإذا جاز الأكل في حال الاختيار ، فمن باب أولى يجوز للمضطر أن يأكل من الطعام المتسامح في أكله بدون إذن صاحبه
- 3- يجوز أن يزال الضرر بالضرر إن كان أحدهما أغلظ وأكبر ضرراً، فيؤخذ بالضرر الأخف⁽⁵⁾. بل فعل أهون الضررين يصير واجباً وطاعة نسبية إلى أكبرهما⁽⁶⁾. وعليه يجوز للمضطر أن يأخذ من طعام الغير من غير إذنه . إذ ضرر هلاك النفس أو العضو أغلظ وأشد من ضرر هلاك المال (الطعام) . كما أن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس⁽⁷⁾.
- 4- من باب جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد ، جاز تناول طعام الغير وإن كان يخالف قواعد المعاملات المالية⁽⁸⁾.

(¹) رواد الحاكم في المستدرک ج4، ص 147.

(²) رواد الترمذی فی السنن ج3، ص 584، وقال حديث حسن . والثبات هو الوعاء الذي يحمل فيه الشيء فإن حملته بين يديك فهو ثبات يقال قد تثبتت ثباتاً فإن حملته على ظهرك فهو الحال يقال منه قد تحولت كسالى إذا جعلت فيه شيئاً ثم حملته على ظهرك فإن جعلته في حضنك فهو خبنة ومنه حديث عمرو بن شعيب المرفوع ولا يتخذ خبنة يقال منه خبت أخين خبناً . تفسير القرطبي ج2، ص 227.

(³) نظر المغنى ج11، ص 76-77.

(⁴) نظر تفسير القرطبي ج2، ص 227.

(⁵) نظر الأنشاه والنظائر للسيوطي ج1، ص 87.

(⁶) المستصلى ج1، ص 71.

(⁷) قواعد الأحكام في مصالح الأئمة ج1، ص 80.

(⁸) القواعد الصغرى ج1، ص 106 ، ص 109.

هذا والله أعلم ، أن المضطر لن يتلف مال غيره إتلافاً تاماً ، إنما سيتلف بمقدار ما يرد رمقه . وهو جزء بسيط جداً من مال الغير . فلا يعقل أن تتلف نفس مقابل الحفاظ على بعض لقيمات !

أما الأحاديث التي ورد فيها النهي عن أكل طعام الغير إلا بإذن صاحبه ، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر ، إذ رأينا إبلاً مصرورة بشجرة ، فثبنا إليها ، فنادانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرجعنا إليه .

فقال : إن هذه الإبل لأهل بيت من المسلمين ، هو قوتهم ويمتصهم بعد الله . أيسركم لو رجعتم إلى مزادكم فوجدتم ما فيها قد ذهب به ؟ أترون ذلك عدلاً ؟

قالوا : لا .

فقال : إن هذه كذلك .

قلنا : أفرأيت إن احتجنا إلى الطعام والشراب ؟

فقال عليه الصلاة والسلام كل ولا تحمل . واشرب ولا تحمل⁽¹⁾ .

فيحمل النهي عن الأكل في حال الاختيار . أما في حال الضرورة ، فيكتفى بالاستئذان ، فإن أجابه صاحب الطعام ، وإلا أكل منه بغير إذنه .

يقول العالم الحنبلي ابن مفلح : وقد قال غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن قوله : " فإن دمانكم وأموالكم حرام عليكم " يدل على حرمة الأكل من مال الغير مطلقاً . فترك العمل به مع الحاجة لما روى عمر بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً أنه سئل عن الثمر المطق فقال : ما أصاب منه غير متخذ خبنة فلا شئ عليه ومن أخرج منه شيئاً فعليه غرامة مثله والعقوبة . رواه الترمذى وحسنه⁽²⁾ .

(1) سنن ابن ماجه ج2، ص 772.

(2) المبدع ج9، ص 209.

وينقل القرطبي قول أبي عبيد (وإنما بوجه هذا الحديث أنه رخص فيه للجائع المضطر الذي لا شيء معه يشتري به ألا يحمل إلا ما كان في بطنه قدر قوته) ... ثم قال : لأن الأصل المتفق عليه تحريم مال الغير إلا بطيب نفس منه فإن كانت هناك عادة يعمل ذلك كما كان في أول الإسلام أو كما هو الآن في بعض البلدان فذلك جائز ويحمل ذلك على المجاعة والضرورة كما تقدم والله أعلم⁽¹⁾. وقال مالك في الرجل يجد الثمر ساقطاً لا يأكل منه إلا إذا علم أن صاحبه طيب النفس بذلك ، أو يكون محتاجاً⁽²⁾.

المسألة الثانية : التزود من طعام الغير :

بالرغم مما ذكر في المسألة السابقة من جواز أكل المضطر طعام الغير ، إلا أنه لا يباح للمضطر من مال أخيه إلا قدر الضرورة وما يسد رمقه فلا يتزود منه⁽³⁾. إلا أن يعلم طول الطريق فيتزود؛ لأن مواساته تجب إذا جاع⁽⁴⁾ مرة أخرى . وروى عن أحمد أنه قال فيمن أكل من البستان وصاحبه غير موجود : أنه يأكل ولا يحل له أن يحمل إلا لحاجة⁽⁵⁾. إلا أن الذي عليه المذهب أنه لا يجوز أن (يحمل شيئاً بحال سواء كان محتاجاً أو لا ، لأن الأدلة دلت على جواز الأكل فقط فإن في حديث أبي سعيد : فكل من غير أن تفسد ، وفي حديث عمر : ولا تتخذ خينة)⁽⁶⁾. وهذا الذي يترجح عندي والله أعلم .

وأما الدليل على عدم جواز التزود : أن النصوص السابقة دلت على جواز الأكل فقط من البستان دون التزود منه⁽⁷⁾. بل منها ما يدل على عدم التزود،

(1) تفسير القرطبي ج2، ص 227، الكافي ج1، ص 493.

(2) التاج والإكليل ج3، ص 234.

(3) نظر الفواكه الدواني ج1، ص 386، التاج والإكليل ج3، ص 234، حاشية المسدود ج1، ص 732، المقنن ج9، ص 335، المبدع ج9، ص 210.

(4) حاشية المسوقي ج2، ص 116.

(5) المبدع ج9، ص 210.

(6) المبدع ج9، ص 210.

(7) نظر المبدع ج9، ص 210.

كقوله عليه الصلاة والسلام " ما أصاب منه من ذى حاجة غير متخذ خبنة فلا شئ عليه . ومن أخرج منه شيئاً فطيه غرامة مثله والعقوبة " .

وقوله عندما سئل : ما يحل لأحدنا من مال أخيه إذا اضطر إليه ؟ قال " يأكل ولا يحمل ، ويشرب ولا يحمل " (1) .

وما قيل فى الأكل من الثمار يقال أيضاً فى الشرب من لبن الماشية وأكل الزرع . لما روى أبو داود عن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " إذا أتى أحدكم على ماشية ، فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه ، فإن أذن له فليحتلب وليشرب . وإن لم يكن فيها فليصوت فيها ثلاثاً ، فإن أجاب فليستأذنه ، فإن أذن له وإلا فليحتلب وليشرب ولا يحمل " (2) .

فإذا جاز لغير المضطر أن يحتلب الشاة ويشرب من غير أن يحصل بدون إذن صاحبها ، فمن باب أولى المضطر . والله أعلم .

هذا وإما جواز بعض الطعام الشبع والتزود من الميتة ولم يجوزوا الشبع والتزود من مال الغير ؛ لأن مال الغير ممنوع منه لحق الله ولحق مالكه ، فليس له أن يتزود منه ، وأما الميتة فهي ممنوعة لحق الله وحده (3) . فلا مانع من التزود منها .

المسألة الثالثة : ضمان ما أكله المضطر من طعام الغير .

يجوز للمضطر أن يأكل من طعام الغير بدون إذنه ويغرم قيمة ما أكله إن كان متقوماً ، ومثله إن كان مثلياً . لأنه قادر على أكل طاهر بعوض مثله . سواء قدر على العوض أم لا ؛ لأن الذمم تقوم مقام الأعيان لحفظ حق الغائب (4) . إلا أن

(1) المغنى ج9، ص 335.

(2) تفسير القرطبي ج2، ص 226 - 227، حاشية السنوسى ج2، ص 116، التكملى لابن قدامة ج1، ص 493، المحرر ج2، ص 190، المبدع ج9، ص 211، الفروع ج6، ص 276، فروع المربع ج3، ص 351.

(3) فتاوى والإكليل ج3، ص 234.

(4) فخر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج ج4، ص 308.

الطعام اختلفوا في ضمان ما أكله المضطر على قولين :

القول الأول : يضمن المضطر قيمة ما أكل من طعام الغير عند الشافعي والشافعية (1)، وقول عند المالكية (2) والحنابلة (3).

والضمان هنا ليس على سبيل المعاقبة للعدوان على مال الغير، إنما على سبيل التعويض عما أكل . فهو كضمان الصبي والمجنون إذا أتلف مال الغير ، وكمن رمى إلى صف الكفار (4). فالمضطر لا يقصد العدوان على مال غيره ، إنما يقصد رد مهجته .

قد فرق الشافعية بين الإكراه والاضطرار . فالمكره على اتلاف مال الغير فيه قولان بالوجوب والإباحة ، أما المضطر فيجب عليه أكل طعام الغير (5). لأن الإكراه على فعل الواجب أو المباح لا تأثير له فينسب الفعل إلى المكره . فإذا أكره المضطر على أكل طعام الغير فيضمنه ، لأنه أكره على واجب ومباح في حقه . كمن أكره على وطء زوجته فيستقر عليه المهر (6).

الأدلة على وجوب ما أكله المضطر من طعام الغير :

1- روى ابن ماجه عن عباد بن شرحبيل ، أن رجلاً من بني غير قال: أصابنا عام مخصصة ، فأتيت المدينة فأتيت حائطاً من حيطاتها فأخذت سنبلأ ، ففركته وأكلته، وجعته في كسائي . فجاء صاحب الحائط فضربني ، وأخذ ثوبي فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال عليه الصلاة والسلام للرجل : ما أطعمته إذ كان جائعاً أو ماغياً، إذ كان جاهلاً. فأمره النبي صلى الله عليه وسلم فرد إليه ثوبه ، وأمر له بوسق من طعام أو نصف وسق (7).

(1) نظر أحكام القرآن للشافعي ج1، ص 94، روضة الطالبين ج3، ص 292، التحفة ج9، ص 293.

(2) تفسير القرطبي ج2، ص 226.

(3) الفروع ج6، ص 276، المبدع ج9، ص 209، الإصناف ج10، ص 378.

(4) نظر المستصفي ج1، ص 71، الإحكام للأمدى ج3، ص 19.

(5) نظر الأنشاه والنظائر للسيوطي ج1، ص 207.

(6) نظر المنثور ج1، ص 196.

(7) يقول القرطبي : قلت هذا حديث صحيح تلقى على رجاله البخاري ومسلم إلا أن أبي شيبة فإنه لمسلم

- 2- أكل المضطر طعام الغير لا إثم فيه لأنه حق الله ، وقد أذن الله تعالى فيه . أما طعام الغير فهو حق للعبد ولم يأذن فيه ، فيجب فيه الضمان ⁽¹⁾.
- 3- إذا استبيحت الميتة للضرورة ، فتتجاوز الرخصة فيها مواضع الضرورة . أما حقوق الأدميين فلا تتجاوز الرخصة فيها مواضع الضرورة . وإذا بلغت الضرورة مبلغاً إلى استباحة حق الأدمى ، فقد لزم مواساة صاحب الثمر والزرع بثمن إن كان عنده أو بغير ثمن إن لم يكن عنده ⁽²⁾.
- 4- لما تعارضت مصلحتان : مصلحة حفظ نفس المضطر مع مصلحة حفظ مال الغير ، فيمكن الجمع بينهما بتحصيل إحدى المصلحتين ، وهي مصلحة حفظ نفس المضطر ، وتحصيل بدل المصلحة الأخرى . فيقوم الضمان مقام حفظ مال الغير ⁽³⁾.
- 5- أقام الشرع المضطر مقام المقرض والمقترض في آن واحد لضرورته، فيلزمه ما أكل ⁽⁴⁾.
- القول الثاني : لا يضمن ما أكله ؛ لأن الله تعالى أباحه له ⁽⁵⁾.
وهو الذى عليه المالكية ⁽⁶⁾، وقول آخر عند الحنابلة ⁽⁷⁾.
ومما يدل على عدم الضمان قوله عليه الصلاة والسلام " رفع عن أمتي

وحده وعبد بن شرحبيل الغبري البشكري لم يفرج له البخاري ومسلم شيئاً وليس له عن النبي صلى الله عليه وسلم هذه القصة . تفسير القرطبي ج2، ص 226، ويقول ابن كثير قسئ تفسيره : اسناد صحيح قوى جيد وله شواهد كثيرة ج1، ص 207.

(1) انظر التقرير والتحجير ج2، ص 235.

(2) انظر التاج والإكليل ج3، ص 234.

(3) انظر القواعد الصغرى ج1، ص 127، قواعد الأحكام في مصالح الأئمة ج1، ص 80.

(4) قواعد الأحكام في مصالح الأئمة ج2، ص 149.

(5) انظر تفسير القرطبي ج2، ص 226، الإصناف ج10، ص 378.

(6) انظر تفسير القرطبي ج2، ص 226، فلوله الدواني ج2، ص 284، التاج والإكليل ج3، ص 234.

(7) المبدع ج9، ص 209، الإصناف ج10، ص 378، الروض المربع ج3، ص 351.

الخطأ والنسيان وما استكروها عليه " فرفع عنه الإثم والضمان لأنه غير متعد⁽¹⁾. ويناقش استدلالهم من جانبين ، الأول : المراد رفع حكمه الذى هو المؤاخذه ، لا الضمان ، ولزوم القضاء . لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاماً فى كل حكم . كما لم يجعل قوله تعالى " حرمت عليكم الميتة " عاماً فى كل حكم . بل لابد من إضرار فعل يضاف النفي إليه ، فهاهنا لابد من إضرار حكم يضاف الرفع إليه ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع ، وقد كان يفهم من قولهم (رفعت عنك الخطأ) المؤاخذه به والعقاب.

الجانب الثانى : الضمان لا يجب للعقاب خاصة ، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه . ولهذا يجب على الصبى والمجنون وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإلتلاف ، ويجب عقوبة على قاتل الصيد . وأكثر ما يقال أنه ينتفى الضمان الذى يجب عقوبة⁽²⁾.

الترجيح : يترجح عندى القول الأول لقوة دليله . أما دليل القول الثانى فهو عام فى رفع الإثم ، لا رفع الضمان . والله أعلم . وإذا أكل المضطر من مال الغير بدون إذن صاحبه فلا تقطع يده ولا يؤدب⁽³⁾. لأنه فعل ماله فعله قال أحمد لا قطع فى المجاعة لقول عمر : لا قطع فى عام سنة⁽⁴⁾.

ولأن الشرع أباح له ذلك ، فيكون أكل ماله ، فكيف تقطع يده! بل إن العلماء جوزوا له مقاتلة صاحب الطعام إن أبى أن يطعمه ؛ لأنه فى حقيقة الأمر مانع له من حقه . والله أعلم .

(1) روضة الناظر ج1، ص 183.

(2) روضة الناظر ج1، ص 183.

(3) نظر تفسر القرطبي ج2، ص 226، حاشية المنسوق ج2، ص 116، فتاوى السمفوى ج2، ص 651، الكافى لابن قدامة ج4، ص 181.

(4) الكافى لابن قدامة ج4، ص 181، إعلام الموقعين ٢٢٢، الفقه الإسلامى وأصله ج7، ص 5339.

الفرع الثاني: أن يجد المضطر طعام الغير وصاحبه موجود لكنه مضطر إليه أيضاً .
المسألة الأولى : حكم تناول المضطر طعام مضطر آخر .
لا يجوز للمضطر أن يتناول طعام مضطر آخر غير فاضل عنه . سواء كان
المضطر الآخر يحتاج الطعام في الحال أو في المال ، وسواء يحتاجه هو أو من
يعول ممن تلزمه نفقته . وعليه المالكية⁽¹⁾ ، والأحناف⁽²⁾ ، والشافعية⁽³⁾ ، والحنابلة⁽⁴⁾ .
واستدلوا بما يلي :

1- لأنهم تساوا في الضرورة ، فصاحب الطعام المضطر أولى به من الآخر ؛ لأن
حقه في ملكه مقدم على حق غيره⁽⁵⁾ .

2- بناء على قاعدة " الضرر لا يزال بالضرر " فلا يزيل المضطر ضرره بالإضرار
بالآخر⁽⁶⁾ . إذ لو أزال ضرره بضرر آخر لما تحققت هذه القاعدة⁽⁷⁾ ، فيبقى
التدعي على مال الغير على التحريم .

3- لأن الطعام مشغول بحاجة المضطر الآخر في ثاني الحال (أي مستقبلاً) فأصبح
كالمعدوم⁽⁸⁾ .

المسألة الثانية : حكم إثارة المضطر ما عنده من طعام لمضطر آخر
هل يجوز لمالك الطعام المضطر أن يؤثر ما عنده من طعام لمضطر آخر ،
وإن أدى قطعه إلى موته ؟ إذا كان الطعام قليلاً لكن يكفي لسد رمق الاثنين - أي

(1) نظر فتاوح والإكليل ج3، ص 234، حاشية النسوي ج2، ص 112، الفواكه القدوني ج2، ص 238.
(2) نظر حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح ج1، ص 75 ، المبسوط للمرخسي ج23، ص 166، ج24،
ص 29، الأثنياء لابن نجيم ص 87، البحر الرافق ج1، ص 150، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236.
(3) نظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإقناع ج2، ص 586، فتح قواهب ج2،
ص 336، مغني المحتاج ج4، ص 308.
(4) نظر الكافي ج1، ص 491، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 206، الإصناف ج10، ص 373،
الروض المربع ج3، ص 351، كشاف القناع ج6، ص 198.
(5) نظر المبسوط للمرخسي ج24، ص 29، المبدع ج9، ص 207، كشاف القناع ج6، ص 198.
(6) نظر الأثنياء لابن نجيم ، ص 87.
(7) نظر الأثنياء ونظائر المبسوط ج1، ص 85.
(8) نظر البحر الرافق ج1، ص 150.

كلا المضطرين ، فلا يجوز لأحدهما أن يشبع منه ولا يبقى شيئاً لصاحبه ⁽¹⁾.
فإن كان المضطر الآخر نبياً فيجب إثارة وبذل الطعام له . لأن الأنبياء
أولى من المؤمنين . ويتصور هذا في الخضر على القول بحياته ونبوته ، وفي
عيسى عليه السلام عندما ينزل . والله أعلم ⁽²⁾.
وكما سبق أن الضرر لا يزال بالضرر . فضرر ضياع النبوة والرسالة
بموت النبي أكبر وأشد من ضياع مهجة الفرد . وعليه فلا يجوز للفرد أن يزيل
ضرره على حساب النبوة والرسالة . فيجب عليه حينئذ أن يؤثر بطعامه للنبي .
والله أعلم .

أما إن كان المضطر الآخر غير نبي ، فاختلف العناء في هذه المسألة على
قولين :

قول لا يجوز له بذل الطعام المحتاج إليه لغيره . وإن كان يحتاج إليه لاحقاً.
وعليه الحنابلة ⁽³⁾.

يقول ابن قدامة: وإذا اشتدت المصلحة في سنة المجاعة وأصاب
الضرورة خلقاً كثيراً ، وكان عند بعض الناس قدر كفايته وكفاية عياله ، لم يلزمه
بذله للمضطرين ، وليس لهم أخذه منه . لأن ذلك يفضي إلى وقوع الضرورة به ،
ولا يدفعها عنهم .

وكذلك إن كانوا في سفر ومعه قدر كفايته فضلة لم يلزمه بذل ما معه
للمضطرين ... ثم قال : وهذا مفض به إلى هلاك نفسه وهلاك عياله فلم يلزمه كما
لو أمكنه إتجاع الغريق بتغريق نفسه ولأن في بذله إلقاء بيده إلى التهلكة وقد نهى

⁽¹⁾ مفتى المحتاج ج4، ص 309.

⁽²⁾ انظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، الأشباه للمبوطي ج1، ص 86، التحفة
ج9، ص 393، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مفتى المحتاج ج4، ص 308،
حاشية البجيرمي ، ج4، ص 308.

⁽³⁾ انظر الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207، الإصناف ج10، ص 373، الفروع المربع ج3،
ص 351، كشف القناع ج6، ص 198.

الله عن ذلك (1).

وهناك قول مغلظ عند الشافعية ينقله الزركشي فيقول : لو كان مضطراً وولده مضطر ، لا يجوز بذل الطعام له . انتهى . ثم قال: وغير الولد أولى بالمنع (2).

واستدلوا بما يلي :

- 1- قال الله تعالى : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (3) سورة البقرة آية 195.
 - 2- ورد في الخبر "ابدأ بنفسك وبين تحول" (4).
 - 3- كما لا يجب على الإنسان الدفع عن غيره ولا إجتاؤه من هلكة إن خاف على نفسه التلف حالاً أو مآلاً ، فكذا هنا لا يجب عليه إعطاؤه طعامه لخوف الضرر على نفسه (5).
- قول ثان : جواز الإيثار وإن مات . وهو قول آخر عند الحنابلة (6).
- واستدلوا بفعل الصحابة رضي الله عنهم ذلك في الغزوات . وعد ذلك من مناقبيهم ، ومدحهم الله بقوله " وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنَهُ فَاوْلَكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (7) سورة الحشر آية 9 .
- قول ثالث : يستحب الإيثار عند الشافعية . فلا خلاف في استحباب الإيثار وإن أدى إلى هلاك المؤثر وهو من شيم الصالحين . فإذا اضطر وانتهى إلى

(1) المعنى ج9، ص 335 - 336.

(2) المنثور ج1، ص 210.

(3) كشف القناع ج6، ص 198.

(4) التحفة ج9، ص 393 وهو جزء من حديث روى بالفاظ مختلفة ، منها ما رواه مسلم " يا ابن آدم إلك إن تبذل الفضل خير لك وإن تمسكه شر لك ولا تلام على كفاف وابدأ بمن تعول واليد العليا خير من اليد السفلى " ج2، ص 718.

(5) نظر الفروع ج6، ص 274.

(6) نظر المعنى ج9، ص 332، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207، ج10، ص 373، شرح المنتهى ج3، ص 401.

(7) نظر التحفة ج9، ص 393، شرح المنتهى ج3، ص 401.

المخصصة ومعه ما يسد جوعته وفي رفقته مضطر فأثره بالطعام فهو حسن . وكذا القول في سائر الإشارات التي يتدارك بها المهج⁽¹⁾.
مع مراعاة تقديم الفاضل على المفضول عند الإيثار . كأن يكون أحدهما إماماً عادلاً⁽²⁾، فيقدم الإمام لانتفاع الأمة به ، بخلاف الفرد من الرعية . واستدلوا بما سبق ، وحملوا النصوص على الاستحباب .
قول رابع : الأولى النظر إلى ما هو أصح⁽³⁾. فإذا كان أحدهما أشد احتياجاً للطعام في الحال وأكثر ضرراً ، والآخر يخاف من حدوث الضرر لاحقاً ، فالأول أولى به⁽⁴⁾ . وهو قول ثالث عند الحنابلة . وهو ما يترجح عندي والله أعلم.
تذييل : لم يجوز العلماء القائلون بجواز أو استحباب الإيثار أن يؤثر المسلم المضطر غيره المضطر إذا كان مهدر الدم أو ذمياً أو مستأمناً أو حربياً⁽⁵⁾. ولا خلاف أنه لا يحل إيثار البهيمة . وكيف يظن هذا ويجب قتل البهيمة لاستبقاء المهجة⁽⁶⁾.

الفرع الثالث : أن يجد المضطر طعام الغير ورضى صاحب الطعام أن يبيعه له ، لكن ليس معه مال .

يجب على المضطر في هذه الحالة أن يشتري الطعام نسوة بالتزامه في ذمته سواء كان له مال في مكان آخر أم لا . وهو قول العلماء بلا خلاف كما قال

(1) المنثور ج1، ص 211، ونظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 385، تحفة ج9،

ص 393، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(2) نظر مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(3) الإصناف ج10، ص 373.

(4) المغنى ج9، ص 332.

(5) نظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 289، تحفة ج9، ص 393، الإقناع ج2،

ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 336، مغنى المحتاج ج4، ص 308.

(6) المنثور ج1، ص 211.

التنوى (1)؛ لأن الضرر لا يزال بالضرر فلا يلزمه بذله مجاناً بلا ثمن (2).
إلا أن ما يعكس ما قاله التنوى أن عند المالكية والحنابلة والظاهرية عدم لزوم الشراء .

فقد المالكية إذا لم توجد عنده الأجرة وقت الإضرار لم يلزمه شيء أصلاً ولو أيسر ، لا عن مدة الإعصار ولا عن مدة اليسار ، نظراً لكونه أخذه مجاناً بوجه ما دون فيه (3).

يقول العدوى : من خيف عليه الهلاك أو المرض الشديد ولا ثمن معه ، فإنه يجب عليه أن يمكنه منه مجاناً ، ولا يتبعه بثمنه ولو كان مليئاً بهلده (4). وكذلك قول عند الحنابلة بمجانته (5).

أما الظاهرية ، فيقول ابن حزم : وأما من اضطر إلى شرب الماء وخشى الهلاك من العطش ولم يجد من يتطوع له بماء يحيى به رمقه ، ففرض عليه إحياء نفسه كيف أمكن ، بطة أو بأخذه سرّاً مختفياً بذلك أو بابتاعه . فإذا لم يقدر البيع قابضه فهو حينئذ جائز له ، والثمن حرام على البائع ...
ثم يقول : لأن المعطى مضطر والآخذ آكل مال بالباطل عاص لله تعالى فعوذ بالله (6).

ولعل الإجماع الذي ذكره التنوى يراد به الإجماع على وجوب بذل صاحب الطعام طعامه للمضطر إذا سألته إياه في الذمة ، سواء قرضاً أو بيعاً نسيئة . فيتجه حكم الوجوب هنا نحو صاحب الطعام وليس نحو المضطر . وهو الصواب كما يتبين من أقوال العلماء في هذا المبحث . والله أعلم .

(1) نظر المجموع ج9، ص 47.

(2) روضة الطالبين ج3، ص 287، الإقناع ج2، ص 586، فتح الوهاب ج2، ص 337، مغنى المحتاج ج4، ص 309.

(3) حاشية قدسوقي ج2، ص 112، وانظر التاج والإكليل ج3، ص 234.

(4) حاشية العدوى ج2، ص 469 ، وج2، ص 470، والعدوى هو الدردير وسبق ترجمته.

(5) نظر الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، الإصناف ج10، ص 375.

(6) الإحكام لابن حزم ج7، ص 383.

أما فيما يتعلق بصاحب الطعام : فيجب أن يقبل بالبيع نسيئة ففى الذمة .
وإلا فيجوز للمضطر قهره وقتاله . كما هو عند الشافعية (1).

أما عند المالكية فإن كان المضطر عنده مال وقت الاضطراب ، فيجب مبايعته . أما إن لم يكن معه مال فيجب بذل الطعام له مجاناً ، ولا يبيعه نسيئة ولا قرضاً وإن كان المضطر غنياً فى يده (2).

وإذا كان المضطر ليس عنده مال ، وقال رجل لصاحب الطعام : بعه الطعام وعلى ثمنه . فيجب على المالك بذل الطعام للمضطر ، ويقبض ثمنه من الأمر (3).

الفرع الرابع : أن يجد المضطر طعام الغير ورضى صاحب الطعام أن يبيعه له إما بثمن مثله أو بزيادة فاحشة ، أو يبيعه بالربا (4).

إذا باع مالك الطعام طعامه بثمن المثل أو بزيادة بسيطة وكان مع المضطر مال (سواء نقود أم عروض) ، فيجب عليه شراؤه (5) بلا خوف بين الطعام فيما اطلعت عليه من مراجع هذا البحث . والله أعلم.

بل عند الشافعية يلزمه الشراء حتى بإزاره وإن صلى عارياً ، إلا أن يخاف الهلاك من البرد . لأن كشف العورة أخف من أكل الميتة (6).

وأما إذا باعه بزيادة فاحشة : فقول : يلزم المضطر شراء الطعام ويعطيه قيمته فقط دون الزيادة . ولا يجوز قتال مالك الطعام ولا قهره لإمكان الوصول

(1) انظر روضة الطالبين ج3، ص 287 ومسألة إذا بى صاحب الطعام بذل الطعام للمضطر ص 33.

(2) حاشية الدسوقي ج2، ص 112، حاشية العدوى ج2، ص 470.

(3) انظر القواعد والفوائد الأصولية ج1، ص 168.

(4) انظر أيضاً المسألة الآتية لاحقاً : إذا وجد المضطر ميتة وطعام الغير وبى صاحب الطعام أن يبيعه إلا بزيادة ص 44.

(5) انظر على سبيل المثال : التاج والإكليل ج3، ص 234، حاشية الدسوقي ج2، ص 112، الأم ج2،

ص 252، المجموع ج9، ص 47، الأشباه والنظائر للسيوطي ج1، ص 287 1، الكافي لابن قدامة

ج1، ص 491-492، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، الإنصاف للمرداوى ج10،

ص 375، كشف القناع ج6، ص 199.

(6) انظر روضة الطالبين ج3، ص 286، مفتى المحتاج ج4، ص 309.

للطعام بدون قتال . وهو قول عند الشافعية ⁽¹⁾، والحنابلة ⁽²⁾.
يقول ابن تيمية : المضطر إلى طعام الغير إذا بذل له بما يزيد على القيمة،
فإن له أن يأخذه بقيمة المثل فإنه يجب عليه (أي صاحب الطعام) أن يبيعه وأن
يكون بيعه بقيمة المثل ... ⁽³⁾.
وقول آخر عند الشافعية وهو المذهب ⁽⁴⁾ والحنابلة ⁽⁵⁾: لا يلزمه الشراء،
ويجوز قهر مالك الطعام أو قتاله . لأن بيع المضطر من العقود الفاسدة التي يحرم
تعاطيها ⁽⁶⁾، ولأن وجدان الواجب بأكثر من المعتاد ينزل منزلة العدم ⁽⁷⁾.
وقول ثالث عند الشافعية : يلزمه الشراء بالمسمى في البيع . لأنه التزمه
بعقد لازم باختياره ⁽⁸⁾.
وقول رابع عند الشافعية : إن كان المضطر يستطيع بذل الزيادة ولا تضره،
فيلزمه الشراء بالزيادة . وإلا فلا تلزمه الزيادة ⁽⁹⁾.
وسبب تعدد الأقوال أن منهم من أرجع الخلاف إلى صحة البيع؛ إذ المضطر
كالمكره على الشراء ، وأرجع آخرون الخلاف في صحة الزيادة مع تصحيحهم

(¹) نظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 287، التحفة ج9، ص 394، مغنى المحتاج
ج4، ص 309، المنثور ج2، ص 184.

(²) نظر الكافي ج1، ص 492، المغنى ج9، ص 335، المصور ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 275،
المبدع ج9، ص 208، فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، ص 191، الإصناف ج10، ص 374، الروض
المربع ج3، ص 351.

(³) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، ص 191 - 192.

(⁴) نظر الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 287، التحفة ج9، ص 394، فتح قوهاب ج2،
ص 337، المنثور ج2، ص 184.

(⁵) نظر المغنى ج9، ص 335، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، الإصناف ج10، ص 374.

(⁶) نظر الأنشَاء والنظائر للسيوطي ج1، ص 287.

(⁷) المنثور ج2، ص 184.

(⁸) روضة الطالبين ج3، ص 287، مغنى المحتاج ج4، ص 309، المنثور ج3، ص 13.

(⁹) روضة الطالبين ج3، ص 287، المنثور ج3، ص 13.

البيع⁽¹⁾.

وهذا الخلاف عند الشافعية إذا عجز عن أخذ الطعام قهراً من مالكه إذا امتنع من بيعه بقيمته أو ثمن المثل . أما إن كان قادراً على قتاله وقهره، لكن لم يشأ ذلك وقبل شراء الطعام بزيادة فاحشة فيلزمه بذلها قطعاً عندهم ؛ لأنه قبل الشراء باختياره⁽²⁾.

وعلى المضطر أن يحتال في شراؤه حتى يصبح العقد فاسداً ، فيلزمه ضمان قيمة ما أكل⁽³⁾.

وأما إذا باعه بالربا ، فقول : يجب على المضطر شراء الطعام . وقول آخر : لا يجب الشراء ويجوز له قهره أو قتاله . أما إن كان لا يقدر على قهره فيكون كالمكره ، فيدخل في العقد ويعزم على أن لا يتم عقد الربا، فيعقده صورة لا حقيقة⁽⁴⁾.

هذا وقد كره كثير من العلماء بيع الطعام للمضطر إليه وأوجبوا التصديق عليه . وهو قول عند الشافعية⁽⁵⁾ والحنابلة⁽⁶⁾ . واستدلوا بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر⁽⁷⁾ . ولأنه فضل طعام زائد عن حاجته⁽⁸⁾.

أما ابن حزم فقال بتحريم البيع - كما سبق - آخذاً بظاهر الحديث . وبالجمع بين هذه الأقوال ، يمكن القول باستحباب بذل الطعام مجاناً بلا عوض للمضطر . فالإسلام دين الرحمة والتعاون والمحبة ولا يليق بالمسلم أن يرى

(1) روضة الطالبين ج3، ص 287.

(2) المنثور ج3، ص 13.

(3) روضة الطالبين ج3، ص 287، الأشباه والنظائر للسيوطي ج1، ص 287. معنى المحتاج ج2، ص 30، وج4 ص 309.

(4) نظر الإحصاف ج10، ص 375، كشف القناع ج6، ص 199.

(5) نظر إعانة الطالبين ج2، ص 210.

(6) الفروع ج6، ص 275.

(7) سنن البيهقي الكبرى ج6، ص 17.

(8) نظر إعانة الطالبين ج2، ص 210.

أخاه في الإنسانية يوشك على الموت جوعاً ثم يبيعه الطعام. فإذا كان الحيوان يجب حفظ حياته فمن باب أولى الإنسان .

ولما كان الإسلام ديناً متوازناً واقعياً ، فإنه يراعى حق التملك عند صاحب الطعام . فلا يجبره على بذل طعامه مجاناً ؛ فالمضطر لديه مال ، إنما يجبره على إحياء مهجة المضطر ببيعاً أو قرضاً . فالإجبار هنا ليس على التخلي عن ماله ، إنما الإجبار على حفظ الحياة . والله أعلم .

الفرع الخامس : أن يجد المضطر طعام الغير وأبى صاحب الطعام بذله له مجاناً أو بيعاً أو قرضاً .

يقول النووي: إذا احتاج إلى ماء الطهارة دون العطش ، ووجد الماء مع من لا يحتاج إليه فطلبه منه بيعاً أو هبة أو قرضاً ، فامتنع من ذلك : لم يجز أن يقهره على أخذه بلا خلاف . بخلاف ما لو احتاج إليه لشدة العطش محتاج إليه فإنه يقهره على أخذه لحرمة الروح ، ولأن لماء الطهارة بدلاً و الروح لا بدل لها⁽¹⁾. وكذلك قال الأحناف⁽²⁾. والله أعلم .

فعلى المضطر في هذه الحالة أن يأخذ الطعام من مالكه بالأسهل، أي بالسياسة واللين والإقناع . فإن أصر مالك الطعام على موقفه بالرفض ، فعلى المضطر أن يأخذ منه الطعام بالتكسب ، أو بالتخويف . فإن فشلت جميع الوسائل السلمية والأقل عنفاً ؛ فيجوز له حينئذ قتاله . وهو الذي عليه المالكية⁽³⁾ والأحناف⁽⁴⁾ وجمهور الشافعية⁽¹⁾ والحنابلة⁽²⁾.

(1) المجموع ج2، ص 284.

(2) انظر حاشية الطحاوي على مرقى الفلاح ج1، ص 75، المبسوط للسرخسي ج23، ص 166، البحر الرائق ج1، ص 150، الدر المختار ج1، ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236.

(3) انظر التمهيد ج14، ص 210، تفسير القرطبي ج2، ص 226، الفواكه السواني ج1، ص 387، وج2، ص 248، التاج والإكليل ج3، ص 234، الشرح الكبير ج2، ص 116.

(4) انظر حاشية الطحاوي على مرقى الفلاح، المبسوط للسرخسي ج23، ص 166، البحر الرائق ج1، ص 150، الدر المختار ج1، ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 23.

وفرق الأحناف بين كون الطعام محرراً أم لا . فيقاتله بالسلاح إن كان الماء أو الطعام غير محرراً ؛ لأنه منعه حقه ، وورد جواز قتال المرء دفاعاً عن حقه بقوله عليه الصلاة والسلام " ومن قتل دون ماله فهو شهيد "(3) . فإن لم يكن محرراً فلا يقاتله بالسلاح ؛ لأن الأحرار دليل على ملك صاحبه فلا يجوز قتاله بالسلاح لأن صاحب الطعام له الحق بالقتال دفاعاً عن ماله كما ورد . إلا أنه في نفس الوقت مأمور بأن يدفع إليه بقدر ما يدفع به الضرورة عنه فهو في المنع مرتكب ما لا يحل فيؤدبه على ذلك بغير سلاح (4) .

هذا ولا يأتى المضطر إن مات بترك قتال صاحب الطعام خوفاً من ظلمه بالتعدى عليه (5) . أما إن أراد قتاله فيجب أن يعلم أنه سيقاتله ، فلا يصح قتاله بغتة (6) .

وقول آخر عند الشافعية (7) والحنابلة : لا يجوز قتاله . وروى عن أحمد أنه كره قتاله وحرمه (8) .

(1) النظر الوسيط ج 7، ص 170، المستصلى ج 1، ص 71، إغناء الطالبين ج 3، ص 369، الإقناع للشرييني ج 2، ص 544، النخبة ج 9، ص 393، روضة الطالبين ج 3، ص 285، فتح الوهاب ج 2، ص 337، مقنى المحتاج ج 4، ص 309، حاشية البجيرمي ج 4، ص 309.

(2) نظر المعدة ج 1، ص 126، التكاوى ج 1، ص 492، المقنى ج 9، ص 335، المصنوع ج 2، ص 190، الفروع ج 6، ص 275، المبدع ج 9، ص 208، فتاوى ابن تيمية في الفقه ج 29، ص 191، الإصناف ج 10، ص 374، كشف القناع ج 6، ص 198.

(3) رواد البخارى ج 2، ص 877، مسلم ج 1، ص 124.

(4) نظر المبسوط للسرخسي ج 23، ص 166، ج 24، ص 29، حاشية ابن عابدين ج 1، ص 236.

(5) نظر المبسوط للسرخسي ج 4، ص 139.

(6) نظر الفواكه الدواني ج 1، ص 387، التاج والإكليل ج 3، ص 234، الشرح الكبير ج 2، ص 115.

(7) المستصلى ج 1، ص 71، روضة الطالبين ج 3، ص 286.

(8) نظر الفروع ج 6، ص 276، المبدع ج 9، ص 208، الإصناف ج 10، ص 374، الفوائد والفوائد الأصولية ج 1، ص 81.

الأئمة على جواز المقاتلة :

1- يرى المرحمسي أن قوماً وردوا ماء فسألوا أهله أن يدلّوهم على البئر . فأبوا . فسألوهم أن يعطوهم دلواً ، فأبوا أن يعطوهم . فقالوا لهم إن أعناقنا وأعناق مطاياتنا قد كادت تقطع ، فأبوا أن يعطوهم . فذكروا ذلك لعمر رضى الله عنه فقال لهم : " فهلا وضعت فيهم السلاح " ...

ثم قال : فيه دليل أنهم إذا امتنعوا ليستقوا الماء من البئر فلهم أن يقاتلوهم بالسلاح . فإذا خافوا على أنفسهم أو على ظهورهم من العطش ، كان لهم في البئر حق السعة . فإن منعوا حقهم وقصدوا إيتلافهم كان لهم أن يقاتلوهم عن أنفسهم وعن ظهورهم . كما لو قصدوا قتلهم بالسلاح ... وليس مراد عمر رضى الله عنه المقاتلة بالسلاح على منع الدلو ، فإن الدلو كان ملكاً لهم . ولو كان المراد ذلك فتأويل قوله " فهلا وضعت فيهم السلاح " أى : رهنتم عندهم ما معكم من السلاح ليضمننوا إليكم ، فيعطونكم الدلو . لا أن يكون المراد الأمر بالقتال⁽¹⁾.

2- لأن المضطر يستحقه دون مالكه فهو أولى به⁽²⁾ . فهو بمنزلة المقاتل عن نفسه⁽³⁾ ، ومانع الطعام بمنزلة المحارب⁽⁴⁾.

3- لأن مالك الطعام امتنع من أداء واجب عليه وهو حق المضطر ، فجاز قتاله كما يجوز قتال مانعي الزكاة⁽⁵⁾.

4- ومما استدلوا به ، أن المضطر إذا حال بينه وبين الطعام بهيمة لا تتدفع إلا بالقتل ، فيجوز قتلها⁽⁶⁾ . فصاحب الطعام جاز قتاله لأنه حائل بينه وبين الطعام.

(1) نظر المبسوط للرحمسي ج23، ص 166.

(2) نظر المبدع ج9، ص 208، الإصناف ج10، ص 373.

(3) فتاوى ابن تيمية في الفقه ج29، ص 191.

(4) الفوائد الفقهية لابن جزى ج1، ص 116.

(5) نظر المبدع ج9، ص 208، الفوائد الدوقى ج2، ص 238.

(6) نظر الفوائد والفوائد الأصولية ج1، ص 80.

إلا أنه يرد عليه : أن البهيمة أقل شأنًا من الإنسان ، فجاز قتلها للحفاظ على مهجة آدمي . أما صاحب الطعام الممتنع وإن كان عاصياً ظالماً فمهجته ليس أقل شأنًا من مهجة المضطر ، فلا يجوز قتله . والله أعلم .
فإن أخذ المضطر الطعام بالقوة والغلبة - سواء في هذه المسألة والتى قبلها - فهل يضمنه ؟

فيه قولان :

قول بوجوب ضمان ما أخذ بقيمته أو قيمة مثله لا أكثر . وعليه المالكية⁽¹⁾ والأحناف⁽²⁾ والشافعية⁽³⁾ والحنابلة⁽⁴⁾ . ولنلا يجتمع عليه فوات العين وفوات المالية⁽⁵⁾ ، فالضرر لا يزال بالضرر⁽⁶⁾ .

ولأن أكل المضطر مال الغير واستهلاكه بغير رضا صاحب المال ظلم قسى حقه ، والظلم حرام . إلا أن بسبب الضرورة يباح للمضطر الإلتفاف شرعاً مع بقاء حق الملك في المال . فلهذا وجب الضمان عليه جبراً لحق صاحب الطعام⁽⁷⁾ .
وقول آخر بعدم وجوب الضمان . وهو قول آخر عند المالكية⁽⁸⁾ .

(¹) نظر التمهيد ج 14، ص 210، تلوس القرطبي ج 2، ص 226، الفواتين الفقهية لابن جزى ج 1، ص 116، الفواكه الدواني ج 1، ص 387، ج 2، ص 238، التاج والإكليل ج 3، ص 234.

(²) نظر حاشية الطحاوي على مرقى الفلاح ، المبسوط للرخسى ج 24، ص 139، البحر الرقبي ج 1، ص 150 ، حاشية ابن عابدين ج 1، ص 236.

(³) نظر روضة الطالبين ج 3، ص 285، ص 287، إعاة الطالبين ج 2، ص 269، الإقناع للشربيني ج 2، ص 586، حاشية البجيرمي ج 2، ص 349، ج 4، ص 309، فتح الوهاب ج 2، ص 337، مغنى المحتاج ج 4، ص 307.

(⁴) نظر المدة ج 1، ص 126، الفروع ج 6، ص 275، المبدع ج 9، ص 208، الإصناف ج 10، ص 374، كشف القناع ج 6، ص 198.

(⁵) المبدع ج 9، ص 208.

(⁶) فتح الوهاب ج 2، ص 337.

(⁷) نظر المبسوط للرخسى ج 24، ص 139.

(⁸) نظر التمهيد ج 14، ص 210، تلوس القرطبي ج 2، ص 226، الفواتين الفقهية لابن جزى ج 1، ص 116، التاج والإكليل ج 3، ص 234.

وأما إذا حدث القتال بينهما ، وقتل أحدهما الآخر :
فإن كان صاحب الطعام هو المقتول : فدمه هدر ، لا قصاص فيه ولا دية
ولا كفارة . فلا يلزم المضطر شيئاً . ولا إثم عليه . وهو الذى عليه جمهور العلماء
الذين قالوا بوجوب أو جواز مقاتلته ⁽¹⁾ . والله أعلم .

واستدلوا بما يلى :

- 1- قوله عليه الصلاة والسلام : " ومن قتل دون ماله فهو شهيد " فيه دلالة على
أن المدافع عن ماله يجوز له قتال المعتدى عليه ، إذ جعله شهيداً ⁽²⁾ .
- 2- لأنه كدفع الصائل ⁽³⁾ . فصاحب الطعام صائل بمنعه الطعام عن المضطر ، إذ
الشرع نزع ملكية الطعام من يده وملكه للمضطر . فأصبح المضطر هو
المصول عليه .

ويرد على هذا الاستدلال : أن المضطر قتله بسبب الخوف على نفسه من
الهلاك أو الموت وليس بسبب الاضطراب أو المصلحة . فأضيف حكم القتل إليه
دون السبب الأول ، فيضمنه ⁽⁴⁾ .

أما القول بعدم جواز مقاتلته ، فيخرج القول بضمائنه ؛ لأن فعل القتل
نسب إليه ⁽⁵⁾ . كما أن القول بوجوب قتاله ووجوب الضمان فيه تناقض فينتفى
الضمان ⁽⁶⁾ .

(¹) قفر الفوائد الدواني ج1، ص 387، وج2، ص 238، الشرح الكبير ج2، ص 117، حاشية المدنى
ج2، ص 470 ، حاشية الطحاوى على مرقى الفلاح ، البحر الرافى ج1، ص 150، الدر المنثور ج1،
ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236، روضة الطالبين ج3، ص 285، إعراب الطالبين ج3،
ص 369، الإقناع للشريين ج2، ص 544، المدة ج1، ص 126، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6،
ص 275، المبدع ج9، ص 208، القواعد والفوائد الأصولية ج1، ص 81.

(²) قفر الإقناع للشريين ج2، ص 544، وسبق تفريع الحديث ، راجع ص 34.

(³) قفر الإقناع للشريين ج2، ص 544، المعنى ج9، ص 335، المبدع ج9، ص 208.

(⁴) قفر تفريع الفروع على الأصول ج1، ص 355.

(⁵) قفر القواعد والفوائد الأصولية ، ج1، ص 81.

(⁶) قفر الإقناع للشريين ج2، ص 544.

ويمكن الاستدلال لهم - والله أعلم - أن عند الأئمة الأربعة أن من حده الإمام أو (عززه⁽¹⁾) فمات من ذلك ، فدمه هدر . لأن الإمام مأمور بإقامة العقوبة، وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة⁽²⁾. ويمكن أن يقاس عليه عدم ضمان المضطر لأنه مأمور شرعاً بالمحافظة على حياته . فلا يتقيد فعله بشرط السلامة. أما إن كان المضطر هو المقتول ، فجمهور الطعام الذي قالوا بجواز المقاتلة على أنه شهيد لأنه قتل ظلماً . ويضمن دمه صاحب الطعام بالقصاص إن قاتله بشئ يقتل مثله ، أو تصد قتلته كخنقه . وبالدية والكفارة إن قتلته بالخطأ أو شبه عمد . وقول بالدية والكفارة للشبهة⁽³⁾. لأن المضطر كما سبق أصبح مالكا للطعام بحكم الشرع ، والشرع أباح للمسلم أن يقاتل دفاعاً عن ماله . وإن قتل كان شهيداً لقوله عليه الصلاة والسلام " ومن قتل دون ماله فهو شهيد " ⁽⁴⁾.

المبحث الثالث : إذا وجد طعام الغير وطعاماً محرماً
الفرع الأول : إذا وجد ميتة⁽⁵⁾ وطعام الغير . وفيه المسائل الآتية :

(¹) يختلف الشافعي مع بقية هذا ، فقال بوجوب الضمان لما قتلته الإمام بسبب التزوير ، انظر الفقه الإسلامي وأدلته ج7، ص 5285.

(²) انظر الفقه الإسلامي وأدلته ج7، ص 5286.

(³) انظر الفواكه الدواني ج1، ص 387، ج2، ص 238، حاشية العدوي ج2، ص 470، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح ، البحر الرائق ج1، ص 150، الدر المختار ج1، ص 235، حاشية ابن عابدين ج1، ص 236، الوسيط ج7، ص 170، روضة الطالبين ج3، ص 285، إغاثة الطالبين ج3، ص 369، الإقناع للشريبي ج2، ص 544، التحفة ج9، ص 393، فتح الوهاب ج2، ص 337، مقني المحتاج ج4، ص 309، حاشية البجيرمي ج4، ص 309، المغني ج9، ص 335، العدة ج1، ص 126، المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 275، المبدع ج9، ص 208، فتاوى ابن تيمية في الفقه ، ج 29، ص 191.

(⁴) انظر الإقناع للشريبي ج2، ص 544.

(⁵) الميتة في عرف الشرع اسم لكل حيوان خرجت روحه بغير زكاة (شرعية) كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة . أو ماتت قبل أن تنكح . أو ذبيحة للكنابي إذا أهل لغير الله . أو ذبيحة غير الكنابي والمرند.

المسألة الأولى : أن يجد ميتة وطعام الغير ، وصاحب الطعام غائباً⁽¹⁾.
إذا وجد المضطر ما يباح أخذه بدون إذن صاحبه بحيث لا قطع فيه ولا أذى
على صاحب الطعام ، فلا يحل له أن يأكل الميتة . ونقل القرطبي الإجماع على ذلك
وتبعه ابن كثير⁽²⁾.
إلا أن الذي يظهر لي من أقوال العلماء أن المقصود من الإجماع إباحة
تناول طعام الغير وليس الوجوب إذ في المسألة القولان التاليان :
قول : يقدم المضطر الميتة ويترك طعام الغير . وهو قول عند المالكية⁽³⁾،
وعليه الأحناف⁽⁴⁾ والشافعية⁽⁵⁾ والحنابلة⁽⁶⁾ وسعيد بن المسيب⁽⁷⁾.
يقول ابن الهمام من الأحناف : واعلم أن المذهب عندنا في المضطر أنه لا
يجب عليه أكل مال الغير مع الضمان ، فلم يكن فرضاً⁽⁸⁾.
واستدلوا بما يأتي :
1- إباحة الميتة بالنص : وإباحة مال الغير بالاجتهاد د. والنص مقدم على
الاجتهاد⁽⁹⁾.

(1) الفرق بين هذه المسألة ومسألة إذا وجد المضطر طعام الغير المذكورة سابقاً ص 14: أن تلك المسألة
إذا لم يجد المضطر سوى طعام الغير . أما هنا فتبحث إذا وجد ميتة وطعام الغير .

(2) انظر تفسير القرطبي ج 2، ص 225، تفسير ابن كثير ج 1، ص 206.

(3) تفسير القرطبي ج 2، ص 228، التمهيد لابن عبد البر ج 1، ص 144، ص 209، الفواكه السدوق ج 1،
ص 387، التاج والإكليل ج 3، ص 233.

(4) انظر الأشباه لأبي نعيم ص 90، البحر الرافق ج 3، ص 39، حاشية ابن عابدين ج 2، ص 562.

(5) انظر الأم ج 2، ص 252، الوسيط ج 7، ص 171، روضة الطالبين ج 3، ص 289، التحفة ج 9،
ص 396، الفتاوى للشريفي ج 2، ص 586، فتاوى ج 1، ص 84، فتح الوهاب ج 2، ص 337، مغنى
المحتاج ج 4، ص 309.

(6) انظر المغنى ج 9، ص 334، الكافي ج 1، ص 492، المحرر ج 2، ص 190، الفروع ج 6، ص 274،
المبدع ج 9، ص 206، كشاف الفتاوى ج 6، ص 196.

(7) المغنى ج 9، ص 334، المبدع ج 9، ص 206.

(8) فتح القدير ج 5، ص 449-450 وانظر أيضاً الميسرة للمرخسي ج 4، ص 139.

(9) انظر التحفة ج 9، ص 396، المغنى ج 9، ص 334.

2- الميتة أباحها الله تعالى وهي من حقوقه المبنية على المماحة . أما طعام الغير فهو من حقوق العباد المبنية على المشاحة والضيق⁽¹⁾.

3- حق العباد يلزم التعدي عليه الغرامة ، بخلاف حق الله فإنه لا عوض فيه⁽²⁾.

4- لأنه اختلف في جواز تناول المضطر من مال الغير ، بخلاف الميتة فيجوز له تناولها بالإجماع . وتقديم المجمع عليه أولى بالصل من المختلف فيه . والله أعلم .

القول الثاني : يقدم المضطر طعام الغير ، ويترك الميتة ، ويضمن ما أكله . وهو قول آخر عند الأحناف وأخذ به الطحاوي⁽³⁾ والشافعية⁽⁴⁾ وقول ثالث عند الحنابلة⁽⁵⁾.

واستدلوا بما يلي :

1- لأنه قادر على الطعام الحلال فلم يجز له أكل الميتة كما لو بذله له صاحبه⁽⁶⁾.

2- ولأن تفويت العين يبدل أسهل من أكل الميتة⁽⁷⁾.

القول الثالث : يتناول ما يسد به رمقه من طعام الغير ما عدا ضوال الإبل ، ويترك الميتة إن لم يخف من قطع يده فيما في سرقة القطع كثمر الجرين وغنم المراح . أو الضرب الشديد مما لا قطع في سرقة أو الأذى . ولا يتزود منه ، ويضمن ما أكله . وإلا تركه وأكل من الميتة . وقال به مالك وعطيه المالكية⁽⁸⁾.

(1) نظر المبدع ج9، ص 206، كشف القناع ج6، ص 197.

(2) نظر المعنى ج9، ص 334، المبدع ج9، ص 206، فتح الوهاب ج2، ص 337.

(3) نظر الأئمة لابن نجيم ص 90، البحر الرائق ج3، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 563.

(4) نظر الوسيط ج7، ص 171، التنبيه ج1، ص 84، روضة الطالبين ج3، ص 289، مفتي المحتاج ج4، ص 309.

(5) نظر الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207، و ص 11.

(6) المعنى ج9، ص 334.

(7) الوسيط ج7، ص 171.

(8) نظر التمهيد ج14، ص 210، الكافي لابن عبد البر ج1، ص 188، تلمس الفرطبي ج2، ص 229.

القوانين الفقهية لابن جزي ج1، ص 116، الفواكه الدواني ج1، ص 386-387، مواهب الجليل ج4، ص 85، التاج والإكليل ج3، ص 233، الشرح الكبير ج2، ص 116، حاشية الدسوقي ج2.

وقيل لا مانع أن يشبع منه⁽¹⁾.

سنل مالك عن المضطر إلى الميتة ، يأكل منها وهو يجد ثمراً لقوم أو زرعاً أو غنماً بمكانه أم لا ؟

فقال : إن ظن أن أهل تلك الثمر والزروع أو الغنم يصدقونه بضرورته حتى لا يعد سارقاً فتقطع يده ؛ رأيت أن يأكل من أي ذلك وجد ما يرد جوعه ولا يحمل من ذلك شيئاً . وذلك أحب إلى من أن يأكل الميتة . وإن هو خشي أن لا يصدقوه وأن يعدون سارقاً بما أصاب من ذلك ؛ فإن أكل الميتة خير له عندي . وله في أكل الميتة على هذا الوجه سعة⁽²⁾.

ويقول ابن القاسم وابن وهب : يشرب المضطر الدم ولا يشرب الخمر . ويأكل الميتة ولا يقرب ضوال الإبل⁽³⁾.

وإن علم المضطر أن صاحب المال لن يصدق له ، واستطاع أن يأخذ ماله على وجه التخفي والتستر فليأكل منه ويترك الميتة . وإن لم يستطع ، أكل الميتة حتى لا يتعرض للضرب أو قطع اليد⁽⁴⁾.

ويورد الدسوقي في حاشيته تساوياً ، فيقول : إن قلت أن المضطر إذا ثبت اضطراره لا يقطع ولا يضرب ولو كان معه ميتة . فكيف يخاف القطع ؟ قلت: القطع قد يكون بالتغلب والظلم⁽⁵⁾.

القول الرابع : يتخير بينهما لتعارض الأمرين ؛ للخلاف في أيهما يقدم عند اجتماع حق الله وحق آدمي . وهو قول ثالث عند الشافعية⁽⁶⁾. وكذا قال الكرخي

ص 116، حاشية الدعوى ج1، ص 731.

(1) الفواكه الدواني ج1، ص 387.

(2) نتاج والإكليل ج3، ص 234، ونظر أيضاً تفسير القرطبي ج2، ص 229.

(3) تفسير القرطبي ج2، ص 228.

(4) نظر نتاج والإكليل ج3، ص 234.

(5) حاشية الدسوقي ج2، ص 116.

(6) نظر الوسيط ج7، ص 171، روضة الطالبين ج3، ص 289، مفتي المحتاج ج4، ص 309.

من الأحناف : هو بالخيار (1).

القول الخامس : يقدم الميتة إن طابت نفسه بأكلها . وإلا فيحل له طعام الغير والصيد . وهو قول رابع عند الحنابلة (2) . ولعل المقصود من قولهم طابت نفسه بأكل الميتة أي لم تكن منتنة أو متعفة . وهو الذي يترجح عندي . فطالما الأمر فيه خلاف ، ففيه سعة . فمن الناس من لا يستطيع أكل الميتة ، بل إن أكلها فإنها تزيد ضرراً ؛ فيأكل من طعام الغير ويتركها .
ضمان ما أكل : جمهور من قال بجواز أكل مال الغير ، يلزم المضطر ضمان قيمة ما أكل أو ثمنه ، وقيل لا يضمن (3) .

يقول ابن عبد البر : والصواب وجوب الضمان عليه ، كما لو اضطر إلى لقطة عنده فأكلها قبل مرور الحول (4) .

هذا ، ويمكن أن يستدل بما سبق ذكره من أدلة سابقة في مسألة ضمان تناول طعام الغير (5) .

المسألة الثانية : أن يجد ميتة وطعام الغير ، وصاحب الطعام مضطر إليه أيضاً . فلا يجوز للمضطر الآخر أن يأخذ منه طعامه ، ولا أن يقهره ، ولا يقاتله . إنما يتناول الميتة . لأنه لا يزال الضرر بضرر مثله (6) . وهل يجوز لمالك الطعام أن يعطي طعامه للمضطر الآخر ؟ فيه الخلاف المذكور سابقاً (7) .

المسألة الثالثة : أن يجد المضطر ميتة وطعام الغير يباع ، ومعه مال . فإذا باعه بثمن مثله وكان المضطر قادراً على دفع الثمن : وجب على المضطر شراء الطعام . ولا تحل له الميتة ؛ لأنه قادر على طعام المباح . أما إذا لم

(1) البحر الرافق ج3، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 563.

(2) الكافي ج1، 492، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207.

(3) انظر المراجع السابقة في هذه المسألة .

(4) الكافي لابن عبد البر ج1، ص 188.

(5) راجع ص 21.

(6) انظر الأم ج2، ص 253، الأنشاء والنظائر للسيوطي ص 61، كشف القناع ج6، ص 198.

(7) راجع ص 25.

يستطيع المضطر دفع الثمن ، فتحل له الميتة ؛ لأنه في حكم العادم للثمن . وعليه الشافعية (1)، والحنابلة (2).

يقول النووي : ومتى باع (أى مالك الطعام) المضطر بثمن المثل ومع المضطر مال ، لزمه شراؤه وصرف ما معه من المال إلى الثمن . حتى لو كان معه سائر لزمه صرفه إليه إن لم يخف الهلاك بالبرد ، ويصلى عارياً . لأن كشف العورة أخف من أكل الميتة (3).

وعلى المضطر أن يشتريه أيضاً إن باعه بزيادة مجحفة ، لكن لا يلزمه إلا ثمن مثله ؛ لأنه مضطر إلى بذل الزيادة بغير حق ، فلم يلزمه المكروه (4). ويقول الشافعي : والاختيار أن يقال به ويدع أكل الميتة . وليس له بحال أن يكابر رجلاً على طعامه وشرابه وهو يجد ما يقنيه عنه من شراب فيه نجس أو ميتة (5).

وقول آخر عند الحنابلة إذا لم يجد مالاً قاتله وترك الميتة (6). ويمكن أن يستدل لهذا القول بأن المضطر استحق طعام الغير بسبب حاجته (7). المسألة الرابعة : أن يجد المضطر ميتة وطعام الغير ، ويبأى صاحب الطعام بذله للمضطر .

إذا رفض مالك الطعام أن يبذل طعامه للمضطر بيعاً أو قرضاً أو مجاناً ، فيأكل المضطر من الميتة . ولا يجوز له مغالبتها ولا قتاله (8). وقال به الشافعي

(1) نظر روضة الطالبين ج3، ص 298، التحفة ج9، ص 396، مفتى المحتاج ج4، ص 310.

(2) نظر الكافي ج1، ص 492، المفتى ج9، ص 334، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207، كشف القناع ج6، ص 196.

(3) المجموع ج9، ص 47.

(4) نظر روضة الطالبين ج3، ص 289، الكافي ج1، ص 492، المفتى ج9، ص 334.

(5) الأم ج2، ص 252.

(6) نظر المفتى ج9، ص 334، الفروع ج6، ص 274، المبدع ج9، ص 207.

(7) نظر المبدع ج5، ص 223.

(8) نظر التحفة ج9، ص 396.

والشافعية⁽¹⁾ وقول عند الحنابلة⁽²⁾.
 وقول آخر : يقدم المضطر طعام الغير فيقاتل صاحب الطعام ويترك الميتة.
 وهو قول عند الحنابلة⁽³⁾.

الفرع الثاني : إذا كان المضطر محرماً أو في الحرم ، ووجد طعام الغير وصيداً .
 المسألة الأولى : إذا وجد المضطر صيداً ، وطعام الغير .
 يرى الأحناف⁽⁴⁾ والشافعية⁽⁵⁾ والمرداوي من الحنابلة⁽⁶⁾ أنه إذا وجد
 المضطر المحرم صيداً وطعاماً للغير ، فإنه يقدم الصيد . لأن الصيد من حقوق الله
 تعالى المبنية على المسامحة والطفو . بخلاف طعام الغير فهو من حقوق العباد
 المبنية على المشاحة والضيق⁽⁷⁾.
 أما جمهور الحنابلة وقول عند الأحناف⁽⁸⁾ والشافعية⁽⁹⁾ فيرون تقديم طعام
 الغير على الصيد⁽¹⁰⁾. لأن فيه جناية واحدة بخلاف الصيد فيه ثلاث تحريمات⁽¹¹⁾.
 ولأن طعام الغير قد يباح للمضطر في حال بيع ماله له أو هبته ، فهو أخف حكماً
 من الصيد ، إذ لا يباح للمحرم بحال⁽¹²⁾.

(¹) نظر الأم ج2، ص 253، روضة الطالبين ج3، ص 289، الإصناف للشريني ج2، ص 585، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(²) المغنى ج9، ص 334.

(³) نظر المبدع ج9، ص 207.

(⁴) نظر الأنشاه لابن نجيم ص 90، البحر الرائق ج1، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 562 - 563.

(⁵) نظر روضة الطالبين ج3، ص 289، التحفة ج9، ص 396، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(⁶) الإصناف ج10، ص 373.

(⁷) نظر الأنشاه لابن نجيم ص 90، البحر الرائق ج1، ص 39، الإصناف ج10، ص 373.

(⁸) نظر البحر الرائق ج1، ص 39، حاشية ابن عابدين ج2، ص 562 - 563.

(⁹) روضة الطالبين ج3، ص 289، مغنى المحتاج ج4، ص 310.

(¹⁰) نظر المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 274، شرح الصمد لابن تيمية ج3، ص 161، الإصناف ج10، ص 373، كشف القناع ج6، ص 197.

(¹¹) نظر كشف القناع ج6، ص 197.

(¹²) نظر شرح المنتهى ج3، ص 401.

وقول آخر عند الشافعية⁽¹⁾: يتخير بينهما وذكر بصيغة التضعيف عند الحنابلة⁽²⁾.

المسألة الثانية : اجتماع الصيد والميتة وطعام الغير .
هذه المسألة عند الشافعية . يقول النووي⁽³⁾: وإن وجد صيداً وميتة وطعام الغير ، فسبعة أوجه :
أصحها تتعين الميتة .
والثاني : الطعام ،
والثالث : الصيد ،
والرابع : يتخير بينهما ،
والخامس : يتخي بين الطعام والميتة ،
والسادس : يتخير بين الصيد والميتة ،
والسابع : يتخير بين الصيد والطعام .

الخاتمة :

وهكذا يتضح من خلال هذا البحث النتائج الآتية :

- 1- عظمة التثريب الإسلامي التي تتجلى في أفعاله وتوازنه ؛ بإباحته تناول مال الغير بدون إذن صاحبه . إذ حفظ الأئمة مقدم على حفظ المال .
- 2- وجوب إطفاء المضطر على القادر . إما بإطعامه من طعامه ، أو أن يشتري له طعاماً إن كان المضطر ليس عنده مال . وكذا يجب إن نزل المضطر ضيفاً عليه .
- 3- يجوز للمضطر أن يتناول طعام الغير بدون إذن صاحبه . إلا أنه لا يجوز له

(1) روضة الطالبين ج3، ص 289، معنى المحتاج ج4، ص 310.

(2) المحرر ج2، ص 190، الفروع ج6، ص 274، شرح الصدة لابن تيمية ج3، ص 161، الإنصاف ج10، ص 373.

(3) روضة الطالبين ج3، ص 290.

- التزود منه .
- 4- لا يجوز أن يتناول المضطر طعام مضطر آخر . إلا أنه يجوز أن يؤثر ما عنده لمضطر آخر .
- 5- إذا وجد المضطر طعاماً ورضى صاحب الطعام أن يبيعه له ، فيجب عليه أن يشتريه وإن باعه بثمن فاحش . وإذا لم يكن لديه مال ، فعليه أن يشتريه نسيئة .
- 6- يجوز للمضطر قتل صاحب الطعام إذا أبى بذله سواء مجاناً أو بيعاً .
- 7- إذا وجد المضطر طعام الغير وطعاماً محرماً . فإن طابت نفسه بأكل المحرم ، فيقدمه على طعام الغير . وإلا قدم طعام الغير .
- 8- إذا كان المضطر محرماً أو في الحرم ووجد طعام الغير وصيداً ، فيقدم الصيد؛ لأن حق الله مبنى على المسامحة ، وحق العبد على المشاحة.
- 9- يجب على المضطر أن يضمن ما أكله من طعام الغير . إلا إذا نزل ضيقاً على قوم ولم يقرؤه ، فيأكل من طعامهم من غير إذنهم ، ولا ضمان .
- 10- يقتص من صاحب الطعام إن تعدد قتل المضطر بالامتناع من إطعامه . وإلا فطيه الدية .

الإسلام والعولمة

أ.د. أحمد عبدالرحيم السابح *

العولمة نمط سياسى اقتصادى ثقافى للمودج غربى متطور . خرج بتجربته عن حدوده لعولمة الآخر . بهدف تحقيق أهداف وغايات فرضها التطور المعاصر .

والعولمة ظاهرة قادمة من الغرب من مجتمعات متقدمة حضارياً ، متجهة إلى مجتمعات نامية ومتخلفة .

وتتمثل العولمة فى مجموعة التوجهات ذات البعد المستقبلى ، وتدور حول قضايا مثل : الديمقراطية ، والليبرالية الغربية ، والاقتصاد السوق الحر .

ويرى منظروها ومؤيدوها أنها إيجابية فى العوم⁽¹⁾.

والعولمة - ورغم اللبس المفاهيمى الذى يعترىها - يمكن أن تكون منفذاً لتفتح آفاقاً ، وتتيح فرصاً أمام الذين يمتلكون المهارة والقدرة التى تمكنهم من الحركة والازدهار والفعل الإيجابى الواعى⁽²⁾.

ومما هو واضح أن بناء نظام عولمى إنسانى الطابع والاتجاه . لا يتم إلا عبر مشاركة الجميع فى تشكيلة نظام تقبله جميع الأطراف . يقوم على التعددية والحوار والتعايش المشترك ، وتتلقى معه لغة القرض وأساليب الهيمنة⁽³⁾.

لذا لابد أن ندرك أن العولمة ظاهرة جديدة وقديمة . تحالو فى هذا العصر أن تضع أسئلة محرجة ومهمة خطيرة على مصير الحضارة الإنسانية عامة . ومصير الحضارة الإسلامية بصورة خاصة .

(*) أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين ، جامعة الأزهر .

(1) انظر : الدكتور محمد الرمحي ، مجلة عالم الفكر ، العدد الثانى 1999 ، ص 5 الكويت .

(2) الدكتور بركات محمد مراد ، ظاهرة العولمة ، رؤية نقدية ، ص 199 ، كتاب الأمة ، قطر .

(3) المصدر السابق ، ص 200.

والعولمة : تلك الظاهرة التي برزت مع الأفكار الأساسية التي يبشر بها النظام العالمي الليبرالي الجديد . وتعنى رفع الحواجز الجغرافية والثقافية والاجتماعية وانفتاح الثقافات والحضارات الإنسانية على بعضها البعض . بسبب تأثير التقنية والتكنولوجية والاتصالية والمعلوماتية . بحيث تزداد كثافة وسرعة وحجم الاتصالات والتعاملات والنشاطات الإنسانية بصورة تؤدي إلى عولمة الواقع البشرى .

وجعل البشرية كلها تعيش في ظروف نفسية وثقافية واجتماعية وحضارية توحد مصيرها ، وتعلم مشكلاتها ⁽¹⁾.

وقد يكون من أخطر الإشكاليات الثقافية المعاصرة . غياب دليل التعامل مع نوازل العصر من خلال القيم الإسلامية .

لأن انسحاب الأمة من الساحة والعجز عن التقاط الفرص التاريخية والتدليل عملياً على أن قيم الإسلام خالدة ، وقادرة على التعامل مع كل الظروف والأزمات ، يمثل حالة مرضية .

ويحتمل أن أشير إلى أن الفكر الإسلامي المعاصر وجد نفسه وسط معالم تزدهم بمجموعة من التحولات العالمية .

الأمر الذي حدا به إلى التقدم والتطور . من خلال منظومات فكرية برزت إلى الوجود في مؤتمرات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

فقد كانت هذه المؤتمرات ولا زالت معبرة عن الوعي النهضوى . الذى يشير إلى ضرورة إدراك حقيقة التحولات ، واستيعاب جميع القضايا بدقة متناهية . حتى تتمكن الأمة من استنباط ما يلائم هذه التحولات العالمية . مع ضرورة الأخذ فى التوسع فى مجال الاجتهاد لتفسير قضايا متجددة عالمية . على وفق المعطيات العصرية .

(1) راجع الدكتور عبدالعزيز برغوث ، مفهوم العولمة ، كتاب : العولمة والأخلاق ، ص 342، طبع استانبول ، تركيا .

ولهذا فالتحولات العالمية أوجبت على الأمة الإسلامية : التكيف والتعايش مع معطياتها . بحيث أصبح الجمود والإنغلاق أمراً غير ممكن . فضلاً عن أن الأمة في خضم هذه التحولات أصبحت أكثر إبرازاً لخصوصيتها . مع استمرار بيان عالمية الدعوة الإسلامية .

الأمر الذي يبدو معه أن الأمة الإسلامية تجمع بين العالمية والخصوصية بمعنى : أن الأمة الإسلامية تجمع بين عالمية الإسلام وخصوصيتها في القيم والثوابت⁽¹⁾.

وإن الخصائص والصفات التي تتمتع بها الرؤية الإسلامية للعالمية والعالم والرصيد الحضاري التاريخي . في بناء المشترك الإنساني . تؤولوا لتؤدي دوراً مؤثراً في المشاركة ، وتعديل مسارات العولمة ، والمساهمة بتصويب أهدافها ، واستخدام أدواتها ومعطياتها⁽²⁾.

وأياً كانت العولمة فإن الأمة الإسلامية التي لها فلسفتها الخاصة ، تملك رصيذاً ضخماً من القيم الهادفة يمكنها أن تتعامل مع العولمة . وإذا كانت العولمة : قدرة فكرية وعملية . فإن من الضروري أن يكون التعامل معها فكراً وعملياً كذلك . لأن الفكر نتعامل معه بالفكر . والعمل نتعامل معه بالعمل .

وإن كان الفكر والعمل يرتبطان في الإسلام ارتباطاً وثيقاً . وقد يكون واضحاً : أن المجتمع الإسلامي له خصائص عقيدية وفكرية وثقافية تجعله مميزاً عن غيره من مجتمعات ، لا تملك فلسفة حياتية تستمد أصولها من الوحي .

فكل مجتمع يقوم على أساس ما يتسم به من خصائص ومميزات تصطبغ بها شخصيات أفراد وتتعمق على حياة أعضائه .. فيبدو وحدة إنسانية متميزة عن

(1) راجع الدكتور سناء كاظم ، الفكر الإسلامي المعاصر والعولمة ، ص 10، طبع دار الفدير ، بيروت .

(2) انظر : الدكتور بركات محمد مراد ، كتاب الأمة ، ظاهرة العولمة ، ص 50.

غيرها من المجتمعات ، والأمم الأخرى ، قال تعالى في سورة الإسراء : " قُلْ كُلُّ نَفْسٍ عَلَى شَاكِلَتِ رَبِّكَمُ أَعْمَى مَن هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا " (سورة الإسراء ، الآية 84).
وقال تعالى في سورة البقرة : " وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " (سورة البقرة : الآية 148).

ويدرك أهل الفكر : أن المبادئ التي جاء بها الإسلام . بمفاهيمها الأساسية ، ومناهجها التربوية : تصنع شخصية الأمة وتجعلها شخصية متميزة لها سماتها ، وتوجهاتها ، وغاياتها الخاصة التي تميزها .
وتتميز شخصية الأمة في مجموعها بأنها شخصية عقلانية . أي يسيطر العقل فيها على كل التصرفات ، وللعقل مقام القيادة والتوجيه .
وقد يكون واضحاً : أنه إذا علت المجتمعات الإسلامية فوق مستوى الخصوصيات والاحتكاكات . فإن العلاقة بين بعضهم بعضاً . مستنم وتقفى بحيث يكون ولاء بعضهم لبعض نتيجة حتمية .
وإذا تم ذلك نكون كمسلمين على قدر المسئولية . يقول الله سبحانه وتعالى : " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ " (سورة الحجرات : الآية 10).
فالقرآن الكريم - كما يرى القارئ - يخبر عن العلاقة بين المؤمنين على النحو الذي يخبر به كأنه أمر مقرر وضرورية لازمة .
ولم يشأ الإسلام أن يجعل سلامة المجتمع الإسلامي في التعامل السلبى مع التيارات الثقافية وإنما في التعامل الفاعل البانى .
قال تعالى: "وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَظَعُوا مِنْ قُوَّةٍ" (سورة الأنفال: الآية 60).
والآية - كما ترى - تبغى من المسلمين التماس الإعداد والعدة في سبيل القوة في كل جانب من جوانب حياة الناس .
والأمة الإسلامية تملك رؤية علمية تمكنها من القيام بعمل يحفظ لها وضعا خاصاً يمكنها من العمل الجاد .

وقد يكون واضحاً . أن الإسلام يقر بمشروعية التدافع الإنساني .
ومنهجية التدافع بين الناس قائمة على أساس التناقص في جلب المصالح ودرء
المقاسد مما يوفر الأمن والاستقرار .

وهذا مؤكد في قوله تعالى في سورة البقرة : " وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ
بِبُغْضِهِمْ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ " (سورة البقرة :
الآية 251).

من جهة أخرى .. فإن التدافع بين الناس يؤدي إلى حماية حريات الناس
من العولمة في معتقداتهم وأنماط حياتهم ، وصيانة معابدهم .

قال تعالى : " وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بِبُغْضِهِمْ لَهَدَمَتِ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ
وَصُلُواتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً ... " (سورة الحج : الآية 40).

ولا يخفى أن المسلمين وفق الثوابت والمنطلقات . يجدون أنفسهم في كل
وقت مؤهلين لأداء مهمتهم ، ومساهمتهم الإيجابية الفعالة . في معترك التدافع
الإنساني . لإنهاء حالة القلق والذعر التي تحيط بالناس ، وإزالة عوامل الاضطراب
والجشع ، والاضطرار السياسي والاقتصادي بين الأمم ، وضبط حركة التدافع
الإنساني .

ومما ينبغي أن ندركه . أنه في التعامل مع العولمة ؛ بات من الضروري
تصحيح صورة الحضارة الإسلامية المشوهة والمنقوصة لدى العالم الغربي . يجب
أن نعرف بوجود جهل بالمسلمين أو تجاهل بهم . على الرغم من أننا نعرف تاريخ
الغرب وحضارته ولغاته أكثر مما يعرف هو عنا .

وفي التعامل مع العولمة . ينبغي إبراز شخصية الأمة .
ويرى كثير من الباحثين، أن الأمة الإسلامية تتميز في الدعوة بما يلي :

- بالاتجاه العقلي .
- الإيجابية .
- الالتزام .
- التوجه المستمر نحو الكمال .

- الاتزان .

- الإحساس الإنساني .

إذن التقدم الإنساني ليس هو التقدم المادي وحده والتقدم المادي فقط ليس دليلاً على التقدم الإنساني . فالتقدم في الإنسانية لا يتم إلا إذا كان تفكير الإنسان ، ووجدانه ، وسلوكه العملي يتسم بالإنسانية .

وإذا كانت العولمة تتخذ طريقاً إلى الصعود فإن الأمة الإسلامية مؤهلة بما لها من مبادئ وقيم أن تحسن التصرف .

وقد يكون واضحاً .. أن العولمة بتجلياتها المتعددة ، على كافة المستويات ، بخيرها وشرها ، أصبحت تمثل ظاهرة عامة ، وحقيقة مميزة لها خصائصها وسماتها وممارستها .

جطت أمر الدخول فيها والتعامل معها . لم يعد يشكل خياراً . فإذن لا مندوحة للمسلم من استيعابها ورصد تجلياتها المختلفة في المجالات الثقافية والسياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والإعلامية ، واستيعاب أهدافها ، وأدواتها ، ودوافعها الظاهرة والخفية ، وتحديد المجالات والفرص المتاحة ، واستلهاهم قيم الإسلام من الكتاب والسنة ، ومخزونه .

والترؤى في محاولة الإفادة من عطائها واستخدام أدواتها ومجالاتها وتوظيفها . لإبلاغ رسالة الإسلام في الحق والعدل والخير والرحمة والأخوة والوصول بالإسلام إلى الناس جميعاً .

ويتميز العصر الذي نعيشه - عصر العولمة - بسقوط الحدود الزمانية والمكانية ، وتلاشي المسافات ، حيث تحول العالم إلى قرية صغيرة أصبحت فيها العلاقات البشرية أكثر تنظيماً وسرعة ، الأمر الذي أدى إلى مزيد من التفاعل البشري والانفتاح الثقافي والتنازع الحضاري .

كما يتميز بالتطور الهائل في تكنولوجيا الانتقال والاتصال ، حيث وصل الإنسان إلى القمر ، وأرسل أجهزة إلى المريخ جمعت صوراً لسطحه وعينات من تربته ، واخترعت أدوات جديدة للتواصل بين أعداد كبيرة من الناس ، كما في

شبكة الإنترنت ، والأقمار الصناعية ، والمحطات الفضائية ، التى أصبح قادراً عبرها على أن يرى ويسمع ما يدور فى أرجاء العالم .

هذه النقلة التقنية العظمى الهائلة ، نسبة لميلادها وتطورها فى كنف الحضارة الغربية أفرزت - تحديات كبيرة - على كافة الأصعدة - أهمها :

اقتصاديات : أدت إلى زيادة الترابط بين الأسواق المختلفة حتى وصلت إلى حالة أقرب إلى السوق العالمية الكبرى ، خاصة مع نمو البورصات العالمية، و بروز الشركات عابرة القارات ، الأمر الذى أضعف الشركات الصغيرة ، وأغيا الدول الفقيرة .

دينياً : أدت إلى تغليب المادة على الروح والعاجل على الآجل ، والنزوة على المبدأ ، واختزلت الإنسان فى بعده المادى الاستهلاكى بل والشهوانى أحياناً، وساهمت فى ترويج العثمانية الغربية ، والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة فكراً وممارسة .

سياسياً : أوجدت أداة فعالة للنظام العالمى الجديد تمكنه من بسط سيطرته، ونشر حضارته والعمل على تشكيل العالم وفق الطريقة التى يريد عبر إحكام السيطرة على المؤسسات الدولية كالأمن المتحدة وصندوق النقد الدولى ومجلس الأمن ونحوه ، والسيطرة على أجهزة الإعلام العالمية من صحف وإذاعات وقنوات فضائية ونحوه .

اجتماعياً : أدت إلى تزايد الصلات بين الجمعيات والمؤسسات غير الحكومية وتعميق التنسيق بين المصالح المختلفة للأفراد والجماعات . فظهر ما يعرف بالشبكات الدولية Networking حيث برز التعاون استناداً للمصالح المشتركة بين الجماعات والمؤسسات .

الأمر الذى أفرز تحالفات بين القوى الاجتماعية على المستوى الدولى ، خاصة فى المجالات النافعة مثل : الحفاظ على البيئة ، أو فى المجالات القانونية كتنظيف الأموال ، والمافيا الدولية للملاح ، وفى الجانب غير المحمود أدت إلى ظهور الجريمة عابرة الحدود ، الذى نتج عنه فقدان التوازن النفسى والقيمى فى

مسيرة الحضارة البشرية .

ومن هنا تأتي أهمية الخطاب الإسلامي في الدعوة لبيان أن ثوابت الإسلام تملك القدرة على التعايش مع كل الجماعات البشرية . ويتضح ذلك من خلال الأسس التالية :

- 1- الاعتراف أن الاختلاف بين بني البشر في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، فقد منح الله البشر الحرية والاختيار في أن يفعل الإيمان ويبدع ، وأن يؤمن أو يكفر : " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " (سورة الكهف: الآية 29). والمسلم يوقن أن مشيئة الله لا راد لها ولا معقب ، كما أنه لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة . علم الناس ذلك أو جهلوه ، ولهذا ينحصر عمله في مهمة البلاغ المبين قولاً وعملاً دون إجبار أو إكراه: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ " (سورة يونس: الآية 99).
 - 2- وحدة الأصل الإنساني والكرامة الأدمية : انطلاقاً من قوله تعالى : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ " (سورة الحجرات : الآية 13). وقوله تعالى : " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ " (سورة الإسراء : الآية 70).
 - فالناس أكرمهم عند الله أتقاهم ، أبوهم واحد ، والرابطة الإنسانية بينهم قائمة شاعوا أم أبوا ، هذه الرابطة تترتب عليها واجبات شرعية .
 - 3- التعارف : لقوله تعالى : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ " (سورة الحجرات: الآية 13).
- وكما ورد في الحديث "وأشهد أن العباد كلهم أخوة".
- فالتعارف أساس دعا إليه القرآن ، وضرورة أملت ظروف المشاركة في الدار أو الوطن بالتعبير العصري، وإعمال لروح الأخوة الإنسانية بدلاً من إهمالها .

والروابط الاجتماعية بين البشر كثيرة ، عبرت عنها الآية : " قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ " (سورة التوبة : الآية 24).

إذا حوت : الرابطة العائلية ، والرابطة القومية ، ورابطة الإقامة (الوطن) ورابطة المصلحة ، والرابطة الإسلامية .

4- التعايش السلمى : إذ أن حياة لا تقوم بغير تعايش سمح : بيعاً ، وشراءً ، وقضاءً ، واقتضاءً ، ظناً ، وإقامة ، وتاريخ المسلمين حافل بصور التعامل الراقى مع غير المسلمين .

وقد حدد الله سبحانه وتعالى أساس هذا التعايش بقوله : " لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ " (سورة الممتحنة : الآية 8).

إن غير المسلم إذ لم يبدأ بحرب ، ولم يظهر على إخراج المسلمين ، فما من سبيل معه غير التعايش الجميل الملتزم بالبر وهو جماع حسن الخلق ، والقسط هو العدل والفضل والإحسان .

5- التعاون : كثير من القضايا العامة تشكل قاسماً مشتركاً بين المسلمين وغيرهم، ويمكن التعاون فيها ، كما أن الأخطار التي تتهددهم ليست قليلة ، ويمكن أن تشكل هذه القواسم المشتركة منطلقاً للتعايش والتعاون ، وأهم هذه القواسم المشتركة فيما يلى :

أ- الإعلاء من شأن القيم الإنسانية والأخلاق الأساسية . فالعدل والحرية والمساواة والصدق والعفة كلها قيم حضارية تشترك فيها الأديان والحضارات وترسيخها فى المجتمعات هدف مشترك يمكن التعاون عليه .

ب- مناصرة المستضعفين فى الأرض وقضايا العدل والحرية ومحاربة الظلم ومن ذلك اضطهاد السود والملونين فى أمريكا واضطهاد الأقليات الدينية وسائر الشعوب المقهورة فى فلسطين وكسوف الشيشان ونحوه .

فالإسلام يناصر المظلومين من أى جنس ودين ، والرسول صلى الله عليه وسلم قال عن حلف الفضول الذى تم فى الجاهلية : (لقد شهدت فى دار عبدالله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لى به حمر النعم ، ولو ادعى إليه فى الإسلام لأجبت).

فالنزعة الإنسانية هى لحة الخطاب الإسلامى .

ويكفى للدلالة على ذلك أن لفظة "الإنسان" تكررت فى القرآن ثلاثاً وستين مرة ولفظة: "بنى آدم" تكررت مائتين وأربعين مرة ، وأول نداء فى القرآن كان نداء للناس كافة : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " (سورة البقرة : الآية 31).

كما أول خمسة آيات نزلت من القرآن (من سورة العنق) ذكرت لفظة : "الإنسان" فى اثنتين منها : " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ " (سورة العنق : الآيات 1-5).

والله سبحانه كرم الإنسان إذ خلقه بيده فى أفضل وأجمل منظر وأحسن تقويم ونفخ فيه من روحه وميزه بالعقل الذى يعى ويريد ويختار ، وأسجد له ملائكته واحتفى به فى الملأ الأعلى وسخر له الكون ، وأنزل إليه كتبه ، واختار من جنسه رسلاً ، يدعون إلى الواحد الديان ، ويسمون بإنسانية الإنسان .

وكذلك كانت سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم تأكيداً لهذه الإنسانية إذ أنه صلى الله عليه وسلم الرحمة المهداة للعالمين : " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ " (سورة الأنبياء : الآية 107) وكانت أفعاله صلى الله عليه وسلم تأكيداً لمبدأ الأخوة الإنسانية : (أنا شهيد أن العباد كلهم أخوة) . والمساواة الإنسانية (كلكم لآدم وآدم من تراب).

والخطاب الإسلامى يراعى التوازن بين العقل والوحي ، وبين المادة والروح ، وبين الحقوق والواجبات ، بين الفردية والجماعية ، بين الإلهام والالتزام ، بين النص والاجتهاد ، بين الواقع والمثال ، بين الثابت والتحول ، لا ينظر للحضارة الغربية بالذراء واحتقار ، كما لا يراها بعين الإعجاب والانبهار ،

بل يتعامل معها وفق التوجيهات التالية :

- 1- يؤمن بالتعددية الحضارية الثقافية التشريعية والسياسية والاجتماعية : " لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا " (سورة المائدة : الآية 48) ، " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ " (سورة المائدة : الآية 48).
- 2- يعمل على تنمية آفاق التواصل الحضارى ومن ذلك الإفادة من الحضارة الغربية فى المنهج العلمى فى الكونيات والنظم الإدارية المتقدمة وتجديد الإحساس بقيمة الوقت وقيمة العدل فى ظل مناخ كريم .
والدعوة إلى قيام شراكة إنسانية صحيحة وقيمة - من خلال التبادل العادل للمصالح - والسعى الجاد لخفض أصوات الغلاة من الطرفين .
- 3- يركز على المنظومة القيمية فى علاقتنا مع الغرب والقائمة على وحدة الأصل الإنسانى ومنطلق التكريم الإلهى للإنسان : " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ .. " (سورة الإسراء : الآية 70)، وإحياء مبدأ التعارف " .. لِتَعَارَفُوا .. " (سورة الحجرات: الآية 13)، وتعصيق الأخوة الإنسانية (وأشهد أن العباد كلهم أخوة) والتعامل بالبر والعدل مع المسالمين " .. أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ .. " (المتحنة : الآية 8).
- 4- يعمل على إيجاد القواسم المشتركة والإعلاء من شأن الأساق المتفقة فالحضارات تتقاسم أقدار من القيم مثل العدل والمساواة والحرية .. إلخ وأهل الحكمة من كل ملة يستحقون الشكر والعرفان .
- 5- لا يرى الغرب كتلة واحدة بل يتعامل معه على أساس أنه دائرة واسعة الأجزاء متعددة المنافذ، يمكن مخاطبتها بموضوعية لرعاية المصالح والمنافع المتبادلة دون جيف أو ظلم لتحقيق الأمن والسلام العالميين .
- 6- يؤكد الالتزام الواضح بالحرية وحقوق الإنسان ومشروعية الخلاف الفكرى والتعدد الدينى والثقافى والتداول السلمى للسلطة ويدافع عنها بوصفها أساساً من مبادئ الإسلام ، وينبذ العنف فى العمل السياسى ولا يخلطه بالجهاد .

- 7- يدعو إلى إحياء مبدأ التساكن الحضارى واستكمال التوازن المفقود فى الحضارة الغربية بالأساس الأخلاقى عبر قدوة ومصادقية يتطابق فيها المثال والواقع ويكون بدلالة الحال أبلغ من دلالة المقال .
- 8- يدعو إلى مخاطبة رأى العام الغربى من منطلق إنسانى تجانبه مآسى المسلمين بإعلام قوى والإفادة من ذلك فى دفع عجلة الحوار والتفاهم .
- 9- يعمل على الإسهام فى علاج مشكلات المجتمع الغربى وإفرازات الحضارة من انحلال أسرى وفتكك اجتماعى وانهيار أخلاقى وانحراف جنسى وتعصب عرقى، والعمل على إبراز تلك الإسهامات .
- فالمسلمون أمة ذات رسالة متجددة بين الناس ، قرنا بعد قرن ، وجيلاً بعد جيل ، جوهرها عبادة الله وحده ، ومبادئها تحرير الإنسان ، وإحقاق الحق ، وإقامة العدل ، وإشاعة روح التراحم والتواصل بين الأفراد والشعوب ، وتحقيق السلام العادل الذى تنتعش من خلاله التنمية الإنسانية الشاملة .

سبع مقالات فى الإعلام

أ.د. حامد طاهر *

المقالة الأولى :

الإعلام وبناء العقل العربى

لم يعد الإعلام فى العالم المعاصر ، شأنًا خاصاً أو كمالياً ، بل إنه أصبح واقعاً ضرورياً لا يكاد يستغنى عنه أحد من الناس ، وكما يقال بحق إن من يغلق تلفزيونه على نفسه فى المساء سوف يجد فى الصباح من يحدثه عما شاهده فيه. والواقع أن وسائل الإعلام قد تغلغلت فى حياة الناس بصورة جعلتهم يعتمدون عليها اعتماداً كبيراً سواء فى معرفة الأحداث ، أو تحليل الأخبار ، أو تكوين الاتجاهات ، أو التسلية والترفيه .

وكما كان للإعلام المعاصر تأثيره الواضح على المواطن فى كل أنحاء العالم ، فقد كان له تأثيره فى العالم العربى ، ولكن مع بعض الفروق والاختلافات. فالبنسبة للغرب ، ظهر الإعلام المعاصر بعد تطور طويل وتدرجى من مسيرة المعرفة والتكنولوجيا ، وكذلك بعد أن استقرت نظم التعليم الحديثة ، وانتشرت على نحو واسع مقولات الثقافة العقلانية فى سائر المجتمعات . أما فى العالم العربى فقد ظهر الإعلام المعاصر قبل أن يحدث فيها مثل هذا التطور المعرفى والتكنولوجى ، كما أن التعليم ما يزال فى مرحلة متواضعة من تطوره وانتشاره .

من هنا كان ارتباط المجتمعات العربية بالإعلام المعاصر مختلفاً فى الدرجة والنوع عن ارتباط المجتمعات الغربية به . وبسرعة بالغة أصبح الإعلام المعاصر

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث بدار العلوم ،
ونائب رئيس جامعة القاهرة

يقوم في المجتمع الغربي بدور الأسرة والمدرسة والجامعة فضلاً عن المكتبة والمنشآت الثقافية الحية . ولعل ذلك يتضح من الإحصائيات التي ترصد نسبة المشاهدة التي تتجاوز أحياناً 90% عند بث المسلسل اليومي في بعض الدول العربية.

والسؤال الآن : هل استفادت المجتمعات العربية من إمكانية الإعلام المعاصر في عمليات التنمية والتطوير التي تقوم بها حالياً ؟ وإذا كانت هناك رغبة في الاستفادة ، فكيف تكون ؟

الملاحظ أن تلك الاستفادة لم تتحقق بالصورة المرجوة حتى الآن . فقد تفاوتت الاستراتيجية الإعلامية في كل البلاد العربية تقريباً على نحو غير متوازن. ففي بعض الفترات اتجه الإعلام تحت ضغط التوجهات السياسية نحو ما كان يطلق عليه في الأدب العربي القديم (المفاخرة والمنافرة) أي تمجيد الذات وتشويه الآخرين ، وهذه هي الفترة التي سقط فيها الإعلام العربي سقوطاً مريعاً. وفي فترة أخرى اتجه الإعلام العربي نحو تسطيح الثقافة وتمييع حدة المشكلات ، وكان الهدف المقصود حينئذ هو أن ينام المواطن العربي على موسيقى هادئة لكي يتمتع بنوم مريح وأحلام سعيدة ، لكنه مع الأسف كان يصحو ليعاني من نفس المشكلات وهي تنفّاقه ، ثم تتحول إلى أزمات . وأخيراً جاءت فترة غلبت على الإعلام المعاصر استراتيجية الترفيه والتسلية بهدف إبعاد المواطنين عن كآبة الواقع ، وضباب المستقبل . . وهكذا ضاعت - خلال تلك الفترات الثلاث التي لم تتجاوز الخمسين عاماً فقط - رؤية أو استراتيجية متنامية للإعلام العربي، بحيث يتحقق من خلالها حزمة من الأهداف التي تخدم عمليات التنمية والتطوير ، إلى جانب وضع المواطن العربي في قلب العالم المعاصر ، وإحاطته بكل ما يجري فيه من أحداث وتطورات تنعكس بالضرورة على واقعه ومستقبله .

ومن المقرر أن وضع تلك الرؤية أو الاستراتيجية المتكاملة يتطلب أولاً تحديد العناصر ، وثانياً ترتيب الأولويات ، ثم الاتفاق أخيراً على وسائل التنفيذ .

بالنسبة إلى العناصر فهي تتراوح بين تربية النشئ على مجموعة القيم العربية الأصيلة ، وتبسيط ونشر الثقافة العلمية بين المواطنين ، مع تبصيرهم بأحوال المجتمعات الأخرى ، وما يحدث في العالم من توجهات . وفي هذا الإطار تبرز ثقافة التسامح ، وثقافة حقوق الإنسان ، وثقافة المجتمع المدني ومنظوماته الأهلية ، كما تبرز أهمية الآداب والفنون المحلية والعالمية ، كذلك ينبغي عدم إغفال عنصرى التاريخ القومى واللغة العربية باعتبارهما من مقومات الأصالة فى المجتمع العربى . وهنا ندخل مباشرة إلى موضوع هذا المقال ، وهو دور الإعلام فى بناء العقل العربى.

وفى تصورى أن هذا العقل - الذى يقصد به العقلية أو الذهنية أو الثقافة بصفة عامة - يتطلب التوازن بين ركيزتين أساسيتين هما : الأصالة والمعاصرة. ولكى لا نتوه فى ضباب تلك المصطلحات التى استهلكت كثيراً دون تحديد دقيق لمعناها ومحتواها ، فإننى أعركب المعاصرة بأنها متابعة ما يجرى فى العالم المعاصر من أحداث وتطورات ومستحدثات ، بحيث يتفاعل معها الإنسان العربى دون خشية من مواجهتها، أو صدمة من رؤيتها لأول مرة - وبالطبع لا يتحقق ذلك إلا إذا تم تزويده بعناصر المنهج العلمى الذى كان له دوره الرئيسى فى مختلف التطورات التى شهدتها العالم ، والتى تركزت معظم معالمها خلال القرن العشرين ، الذى قيل عنه بحق أنه اختصر بمخترعاته العلمية القرون العشرين التى سبقته ، كما تركزت أخطر مخترعاته فى عشر السنوات الأخيرة . وأهمها الثورتان الإلكترونية ، والمعلوماتية . ويمكن هنا الإشارة إلى ظاهرتين حديثتين دخلتا مؤخراً إلى عالمنا العربى ، وأثار مصطلحاهما الكثير من الهلولة قبل أن يتفهمهما العالم العربى ، ثم يشرع فى تطبيقهما وهما : التخصص والعولمة . ولعلنا جميعاً نذكر ذلك الجدل اللغوى الذى احتدم بين المثقفين العرب حول أصل هذين المصطلحين ، وكيف تم اشتقاقهما ؟ وما هما الفعلان اللذان صدرا عنهما ؟ (وبالمناسبة ما يزال هذا البحث موجوداً فى أدبيات هذين الموضوعين) بينما كان الحال فى الغرب على خلاف ذلك تماماً ، فقد تم التعامل مع كل منهما باعتباره ظاهرة متطورة عن سلسلة

طويلة من الأفكار والأحداث والسياسات ، وبالتالي لم يحدثا هناك نفس الضجة التي أحدثاها عندنا .

أما الأصالة فأقصد بها ثلاثة عناصر هي اللغة والتاريخ والدين ، ولا شك أن هذه الثلاثية هي التي تحافظ على هوية الأمة ، وتضمن استمرارها من الماضي للحاضر ، ومن الحاضر إلى المستقبل . أما اللغة فما زال لدينا فريقيان يتعصب كل منهما لرأيه الضيق فيها . فهناك من يرى أن الفصحى هي وحدها اللغة التي ينبغي أن تنتشر على ألسنة الناس في طول العالم العربي وعرضه ، وهناك من يتعصب لللهجات المحلية باعتبارها وسيلة التعبير اليومية لدى الشعوب العربية . وينسى الفريقيان أن اللغة الفصحى كانت وما تزال هي لغة الأدب والتعبير الرسمي والعلمي المعتمد بها في هذه المجالات ، بينما اللهجات المحلية كانت وسوف تظل هي وسيلة التعبير اليومي لدى الناس . وهكذا فإن التعايش بينهما له جذوره التاريخية ، وليس في وجوده أي ضرر من إحداها على الأخرى ، اللهم إلا إذا حاول أحدهما أن يتكلم بلهجته المحلية في محفل عربي عام، أو إذا أراد أن يفرضها على شعب عربي غير شعبه الذي يفهم بها .

وأما التاريخ ، الذي كادت تنمحى مع الأسف معالمه الرئيسية من وسائل الإعلام العربي تماماً ، فهو يمثل العنصر الثقافي للأصالة . وبدونه لا يمكن لذاكرة الأمة أن تمتد وأن تتواصل وتتجذر في نفوس النشء . وهنا لابد من تصحيح مفهوم خاطئ حول التاريخ العربي ، فليس من المقبول أن نتوقف فقط عند لحظات النصر والازدهار في تاريخنا ، بل لابد من التوازن المعقول ، فنعرض أيضاً للحظات الهزيمة والانتكاس ، لأن التاريخ عبارة عن عملة ذات وجهين ، ولا يمكن فهمه بدون أن نتعرف عليهما معاً ، كما أن العبرة التي تؤخذ من الوجه المظلم ربما تكون أكثر فائدة ، وأشد دفعاً للأجيال الجديدة على عدم الوقوع في الأخطاء السابقة أو تكرارها مرة أخرى .

ويظل الدين من أهم مقومات الأصالة ، وهنا ينبغي الحرص على احترام قيمه وتعاليمه في وسائل الإعلام ، وعدم المساس برموزه ، أو كما يحدث حالياً من

ضرب بعض علمائه ببعض . وهناك مشكلات وبحوث دينية ليس مكانها شاشات التلفزيون وإنما مجامع الفقه ، كما أن الفتوى ينبغي أن تؤخذ من أماكنها المحترمة، ومجامعها المشهود لها بالثقة والكفاءة . وأتمنى في هذا الصدد أن يستبدل بمصطلح (حوار الأديان) الذي ثبت عدم جدواه حتى الآن مصطلح (التعايش بين الأديان) الذي يفتح صفحة جديدة بين جميع أتباعها .

وأخيراً ينبغي أن أشير إلى حقيقة باتت واضحة للجميع ، وهي أن الإنسان كان في الماضي يأخذ ثقافته من الأسرة ، والمدرسة ثم الجامعة ، والبيئة المحيطة به ، ثم دائرة العمل الذي يقضي حياته فيه . أما الآن وقد أصبحنا جميعاً نعيش عصر الإعلام الكاسح فإن كل هذه الرواقد قد تأثرت إلى حد كبير أو قليل بما يقدمه الإعلام المعاصر، سواء كان محلياً أو عالمياً . وإذا لم يسرع القائمون على الإعلام العربي بتدارك الموقف ، وأن يتحملوا مسئوليتهم الكبيرة التي أصبحت ملقاة عليهم في المقام الأول ، فإن الإنسان العربي سوف يفقد الكثير من خصائصه ، بل وسوف تهتز من تحته الأرض التي يقف عليها .

المقالة الثانية :

صورتنا الإعلامية فى الخارج

الحقيقة التى لا يمكن إغفالها أننا لا يمكن أن نعيش منعزلين عن العالم ، وحتى إذا أردنا ذلك لن نستطيع ، لأن العالم فى نظامه الحالى لم يعد يسمح لأى كيان من كياناته بالانعزال ، أو بالانفصال ، نتيجة شيوع شبكة المواصلات والاتصالات التى لم تعد تستثنى مكاناً واحداً فيه من المرور المباشر عليه ، أو حتى العبور بجواره . لذلك فإننا سنظل محتاجين إلى العالم كما أنه محتاج إلينا . من هنا كان من اللازم أن نتواجد على الساحة الدولية ، كما نتواجد تماماً فى قلب الرأى العام العالمى . وإذا كانت الدبلوماسية المصرية تختص بالجانب الأول ، فإن المهمة الثانية تقع على عاتق الإعلام المصرى ، الذى ينبغي أن يطور من تقنياته ، ويخطط لبرامجه حتى تستطيع أن تعرض ما هو محلى ، خالص المحلية ، بالصورة التى تجذب أنظار العالم إلينا ، وتصصح الصورة المشوهة عنا . والواقع أن الثقافة المصرية سواء فى تاريخها الطويل ، أو فى تنوعها الحالى قادرة على أن تقدم خصوصيتها لكل شعوب العالم ، مستفيدة فى ذلك من جذورها الإنسانية ومقوماتها الحضارية التى تهتم كل إنسان فيه . وسوف أكتفى هنا بعدة أفكار :

الفكرة الأولى : العمل على عرض حضارتنا الفرعونية فى مختلف جوانبها المصارية والإدارية والأخلاقية من خلال أعمال درامية للكبار ، وصور متحركة للصغار إلى جانب الأفلام التسجيلية التى ما زالت ضعيفة جداً عندنا .

الفكرة الثانية : الاهتمام بعرض الفترة المسيحية ، وما قامت به مصر من دعم هذه الديانة على مستوى العالم كله ، إلى جانب التركيز على ما قدمته من شهاداء فى هذا الصدد .

الفكرة الثالثة : إعادة إحياء التراث الإسلامى المصرى ، والسذى ما زال قائماً حتى الآن فى المساجد والمدارس والأسبلة والمخطوطات .

الفكرة الرابعة : تسجيل التراث الشعبى الموجود حالياً ، والسذى بدأت بعض عناصره فى الاندثار ، نتيجة الزحف المتزايد للمدينة الحديثة ، والسواقع أن هذا التراث الشعبى يحفل بألوان متنوعة من التجربة المصرية التى يمكن أن تلتقى مع الكثير من تجارب شعوب البحر المتوسط .

الفكرة الخامسة : العرض الأمين للسواقع المعاصر بكل ما يشتمل عليه من رغبة المجتمع المصرى فى التقدم ، وتحقيق الازدهار تحت مظلة السلام ، وليس الحرب أو الاعتداء على الآخرين .

الفكرة السادسة : إلقاء الضوء على حياة مختلف الجاليات الأجنبية التى تعيش فى مصر ، دون أن تحصى بأى تفرقة أو تمييز ، بل إنها قد أصبحت جزءاً من نسيج الشعب المصرى الذى يحسن استقبال الغرباء ، ويحولهم مع مرور الوقت إلى مواطنين .

الفكرة السابعة : العرض الأمين لمختلف جوانب الحياة فى الريف المصرى، الهادئ ، الجميل ، والسذى نطلعه مع الأسف مسلسلاتنا حين تقتصر فى تصويره فقط على عرض حكاية العدة المستبد مع الفلاح الذليل !

الفكرة الثامنة : عدم إغفال جوانب النهضة الصناعية والعمرانية وشبكات الطرق والكبارى والتطور الهائل فى وسائل الاتصالات ، وفى مجالات التعليم والصحة التى تمت فى السنوات الأخيرة ، والسذى تثبت رغبة المصريين فى أن يقيموا على أرضهم حياة حقيقية مزدهرة ، تقتبس من أحدث وسائل العصر ، دون أن تتخلى عن موروثها الثقافى والحضارى الممتد عبر آلاف السنين .

تلك مجرد أفكار لأهل الإعلام المصرى ، أرجو أن تجد لديهم بعض القبول، أو التطوير ، أو التعديل . . المهم ألا يقفوا فى مكانهم ساكنين ، بينما العالم كله يتحرك ، وبسرعة هائلة ، إلى الأمام .

ثقوب في الإعلام الغربي

لا ينكر أحد أن الإعلام الغربي متقدم جداً ، وأنه يستخدم أحدث وسائل التكنولوجيا في الاتصالات والمعلومات ، ولكنه مع الأسف يحتوى على الكثير من الثقوب التي يأتى فى مقدمتها أولاً السياسة الإعلامية التي قد تظهر أحياناً ، وتختفى عن الأنظار فى كثير من الأحيان ، ولكنها موجودة وجوداً يشعر به أى ملاحظ لديه قدر متوسط من الذكاء . فأنت عندما تقول للغربيين إن إعلامكم يسئ إلى العرب والمسلمين يجيبون على الفور بأن الإعلام لديهم حر . وهو فى الواقع ليس كذلك . فهناك محاذير، وهناك ثوابت ، وطبعاً هناك مساحات متاحة للحديث والحوار وعرض مختلف الآراء باستثناء أمر واحد هو إعطاء أى صورة حسنة ، أو نقطة إيجابية للعرب والإسلام .

ثانياً العنصر البشرى الذى يعمل فى مجال الإعلام الغربى ، والذى تنحصر ثقافته فى حدوده الضيقة ، دون محاولة الانفتاح على الشعوب الآسيوية والأفريقية، كما أنه لا يريد أو لا يرغب فى محاولة التعرف على ثقافات العالم المختلفة ، ويكتفى - مع الأسف - بالمرور العابر عليها دون التعصق فيها ، وبالتالي نجده يعرضها عرضاً خاطئاً ، وفى أفضل الأحوال ، عرضاً سطحيّاً من الخارج فقط . فمثلاً عندما يحاول أى تليفزيون فى الغرب نقل صورة حى شعبي فى القاهرة سوف تجده يركز على وجوه الناس وملابسهم ، وما يعرضونه للبيع فى الدكاكين أو يشربونه وهم جالسون على المقاهى . لكنه لا يستطيع أن ينقل الجو الودى الذى يربط بين هؤلاء الناس ، ومدى التعاطف الذى يكنه بعضهم لبعض ، والشهامة التى يسارعون بها إلى مساعدة من يطلب منهم المساعدة سواء كان

مصرياً أو من السائحين .

ثالثاً : الإعلام الغربى لا يُقدم إلا ما هو جميل ومبهر عن الحياة الغربية ، وهو يطيل فى ذلك ويعيد ، لكنه يسكت تماماً أو يمر مروراً عابراً عن مظاهر القبح والدمامة التى توجد فى أشهر مدنه وعواصمه ، والتى لا يعرفها سوى من ذهب إلى هناك وعاش بينهم لفترة طويلة . إن مدن الغرب تحتوى على أحياء بكاملها تمتلئ بالقمامة ، وينتشر فيها العاطلون والمتشردون ، بل يوجد فيها من يبحث فى أكوام القمامة عن بقايا طعام لكى يأكله ، وهناك من ينام بصورة دائمة على الأرصفة . وقد بدأت ظاهرة التسول فى السنوات الأخيرة تغزو أشهر المدن الأوربية مثل لندن وباريس وروما . . فما هو موقف إعلامهم من ذلك ؟ لا شئ سوى السكوت ، أو المرور السريع حتى لا يقال إنهم يفتقدون الموضوعية ، وذلك فى حين أنهم يبحثون عن كل سلبية فى الشرق لكى يبرزوها لديهم .

أذكر أننى شهدت فى باريس مسابقة تلفزيونية لمن يقدم أفضل ريبورتاج، وكان من بين الفائزين شاب فرنسى جاء إلى مصر ، وصوّر حياة الزبالين فى حى البساتين ، منذ اللحظة التى يستيقظون فيها مع أذان الفجر حتى يجمعوا القمامة فى عربات الكارو ويعودوا بها عند الضحى ! ويومها كنت أتمنى أن أكون مصوراً تلفزيونياً لكى أنقل للعالم العربى صورة من أحد أحياء باريس التى أعرفها جيداً لكى تكون رداً مفجعاً على تلك الصورة السيئة عن مصر . . مصر التى تمتلئ بألوان رائعة من الجمال !

المقالة الرابعة :

أشكال الحوار التلفزيوني

لا تخرج أشكال الحوار التلفزيوني عن ثلاثة أشكال :
الأول وهو المعتاد عندنا في التلفزيون المصري أن المذيع يكون على يقين من الإجابات التي سوف يدلي بها الضيف على أسئلته . وبذلك يبدو التوافق التام بينهما ، وما يلبث الإثنان أن يمتزجا ويصبحا صوتاً واحداً يخاطب المشاهدين أو بالأحرى يعلمهم ويرشدهم إلى سواء السبيل.

أما الشكل الثاني فيكون فيه المذيع مستقهماً حقيقياً عن موضع بعينه ، وهنا تبدو إجابات الضيف في الغالب مفاجأة له ، وفي تلك الحالة يضع المذيع نفسه في صفوف المشاهدين الذين يهمهم أن يعرفوا الحقيقة من الضيف . ولاشك أن هذا الشكل أفضل بكثير من الأول ، وبعض المذيعين يتقنونه إلى درجة أنهم يظهرون وكأنهم لا يعرفون بالفعل ما لدى الضيف ، ولذلك يكون تأثير اللقاء أشد وقعاً ، وأسرع إلى القبول .

وأما الشكل الثالث وهو الأعلى من الناحية الفنية فهو الذي يتخذ فيه المذيع موقفاً مضاداً للضيف ، بحيث يمضي الحوار بينهما وكأنه مناظرة يتخذ كل واحد منهما موقفاً مغايراً للآخر . وهنا على المذيع أن يتحلى بالكثير من الأدب والذوق ومراعاة مشاعر ضيفه ، لكنه يظل متمسكاً برأيه لكي يضطر الضيف إلى محاولة إثبات وجهة نظره بشتى الطرق، ومنها تقديم الحجج والإكثار من الأمثلة ، الأمر الذي ينتهي إلى إفادة المشاهدين ، وتوسيع آفاقهم ، وفتح نوافذ الموضوع المغلق أمامهم .

والواقع أن الأشكال الثلاثة تمثل التطور الذي شهده التلفزيون وما يزال يشهده في المجتمعات النامية مروراً بالمتوسطة ووصولاً إلى المجتمعات المتقدمة

تماماً . ففي الشكل الأول يعامل المشاهدون على أنهم تلاميذ ، عقولهم صفحات بيضاء ، ومهمة التلفزيون في هذه الحالة هي ملؤها بالمعلومات دون الدخول في اختلاف وجهات النظر ، وتعادل الأدلة وتناطح البراهين . أما عندما يتقدم المجتمع قليلاً على طريق الثقافة فعدله يكون مستعداً للاستماع إلى كل جوانب المسألة ، وآراء المؤيدين والمعارضين لها ، ولا يخشى عليهم في هذه الحالة أن يتعصبوا لواحدة منها دون الأخرى ، لأنهم يدركون جيداً أن الآراء تختلف باختلاف البشر ، وأن للحقيقة وجوهاً متعددة ، وأن بين اللون الأبيض واللون الأسود أطيافاً كثيرة تتبعني منهما ، ويمكن في النهاية ألا تنتمي إليهما ، والدليل على ذلك أنه عندما يظهر برنامج حوارى حقيقى في تلفزيونات الدول النامية تجده قد أحدث ردود فعل واسعة ، وشغل الناس بالحديث عنه ، وربما قسمهم إلى فريقين . أما في الدول المتقدمة فإن مثل هذا البرنامج يكون عادياً جداً ، لأن المشاهدين متعودون على قراءة الكتب ، وهذه تحتوى عادة على الآراء والآراء المضادة لها . وكل إنسان أن يكون وجهة نظره بهدوء ودون اشتباك مع أصحاب وجهة النظر المخالفة . وأعود فأقول إن التلفزيون هو الذى يعكس ثقافة المجتمع الذى يخاطبه : إيجاباً أو سلباً ، تقدماً أو تخلفاً . أو كما قال أحد دارسى الإعلام العالميين إن كل شعب يحصل على الإعلام الذى يستحقه !

الكاميرا الكسولة

كنت أجلس أمام التلفزيون أشاهد مجموعة الأخبار المحلية ، أى الأخبار التى تعكس أحداثاً وقعت خلال اليوم . ومن الغريب والمدهش أن جزءاً واحداً مما أذيع فى النشرة لم يصحب بصورة أو ريبورتاج يؤكد ما قيل حوله من (كلام) . وتساءلت : لماذا يصر التلفزيون أن يتحول إلى إذاعة ، أى يقتصر على إلقاء المذيع النشرة من ورقة غير مصحوبة بأى صورة . وتلك هى إمكانيات الإذاعة ، أما التلفزيون فى كل بلاد العالم فإنه عبارة عن نقل الصورة أولاً مصحوبة بعد ذلك بالتطبيق الكلامي المناسب . ومما زاد من دهشتي أن هناك العديد من الأحداث التى كان من الممكن أن تظهر للمواطن بصورة جيدة ومشرفة ، ومنها على سبيل المثال: أن وزارة النقل قد طورت وحسنت حوالى أربع مائة عربة درجة ثالثة تمهيداً لتحويلها إلى عربات درجة ثانية . هذا خبر عظيم ، وكان من الممكن أن تذهب كاميرا التلفزيون لتصويره ، وعرضه على الناس من خلال الشاشة ، حتى تطمئنهم إلى صدق الخبر من ناحية ، وإلى حركة التطوير التى تقوم بها إحدى الوزارات من ناحية أخرى . . لكن شيئاً من ذلك لم يحدث نتيجة كسل الكاميرا التى لم تنتقل إلى هناك . لماذا ؟ لعدم وجود كاميرات كافية . وقد يقال لعدم وجود فنيين كافيين . وقد يقال لأن المسؤولين فى التلفزيون لم يجدوا الخبر مهماً فأثفوا التصوير . والخلاصة أن الخبر خرج (إذاعياً) ولم يخرج (تلفزيونياً).

أذكر عندما كنت فى باريس ، أن نشرة الأخبار كانت تتوقف أحياناً لعدم وصول الريبورتاج المصور الذى يصحب الخبر . وأن إذاعته بدون صورة كان - وما يزال - يعتبر عيباً كبيراً فى عمل التلفزيون ذاته . وهكذا فإن تحويل نشرة الأخبار فى التلفزيون إلى نشرة إذاعية ، أى بدون صورة ، تفقده أهم مميزاته التى

ظهر من أجلها ، وهو بذلك يلغى الطفرة التكنولوجية التي حدثت بين الإذاعة والتلفزيون ، ويرجع بنا سنوات إلى الوراء . فما قيمة أن أجلس أمام التلفزيون لأشاهد مذيعاً يقرأ أخباراً من ورقة أمامه ، وهي غير مصحوبة بأى شئ يدل على صحتها ، أو يثبت مصداقيتها ؟

إن هذا النقد الذى أوجهه إلى التلفزيون ينبغى أن يؤخذ فى إطاره الإيجابى، وألا يفقد هدفه الأساسى وهو محاولة الارتقاء بأدائه حتى يكون بحق نافذة مصر الإعلامية على ما يجرى فيها ، وعلى ما يحدث فى العالم . وأود أن أشير هنا إلى أن التلفزيون المصرى لديه جوانب قصور كثيرة ، وخاصة فى نقل العمل الحضارى الكبير الذى يجرى فى المجتمع . ويكفى أن أنبه هنا إلى عدم مساهمة التلفزيون لنقل امتدادات الطرق والكبارى التى أقامتها الحكومة خلال السنوات الماضية ، وإلى ما قطعه فى مجال الطرق السريعة ، ومن أهمها الطريق الصحراوى بين القاهرة والإسكندرية الذى تحول إلى طريق زراعى ، وتقصير التلفزيون عن تصوير العمارات الفخمة التى تم تشييدها فى المدن الجديدة ، أو المدارس التى تم بناؤها فى طول البلاد وعرضها، أما عرض آثارنا الحضارية القديمة فله قصة أخرى . والله المستعان .

مذيعتنا ومذيعتهم

المذيعه على الشاشة العربية تحاول أن تكون ممثلة . فتملأ وجهها بالمساحيق، ويديها بالأساور ، وأصابعها بالخواتم ، وتختار فساتينها صارخة الألوان، ثم تنفث شعرها وتتأنق في جلستها حتى إذا جاء وقت الكلام لم يخرج منها في الغالب إلا الهراء! وفي المقابل من ذلك تستمع إلى المذيعه الغربية فتجدها منطلقة اللسان ، حسنة التصرف ، بسيطة الملبس ، لا تكاد تضع في أذنيها حلقاً .

ما الفارق إذن بين مذيعتنا ومذيعتهم ؟ أهم فارق يتمثل في درجة الثقافة ومستواها وتنوعها . فالمذيعه الأجنبية لم يتم تكوينها فقط في كلية جامعية ، وإنما حضرت العديد من الدورات التدريبية ، وأتقنت فن الإلقاء ، ومحاورة الشخصيات ، وجمعت إلى ذلك كله معرفة بأحوال مجتمعها من ناحية ، وظروف العالم من ناحية أخرى . وليس يعنى هذا أننا نفتقد إلى المذيعات الجيدات ، فهن موجودات والحمد لله ، لكن الواحدة منهن ما تثبت بمرور الوقت أن تحاكى غيرها. حتى لا تقصر عنهن في شئ . . وهكذا تتحول المذيعه الجيدة من كثرة مخالطة المذيعات الفارغات إلى إنسانة تهتم بالمظهر أكثر مما تهتم بتكوينها الثقافى أو اللغوى . وبهذه المناسبة فإننى أتعجب من أن اللغة التى هى وسيلة المذيعه الأساسية فى عملها ، لا تلقى منها الاهتمام الكافى ، فلا تحاول إتقانها، أو تدريب نفسها عليها .

كذلك فإن محاورة الضيوف تتطلب إجابة فن هام جداً هو فن السؤال ، الذى انحصر على لسان المذيعه العربية فى سؤال واحد توجهه لضيفها: " هل يمكن أن تحدثنا عن الموضوع الفلانى ؟ " ومن العجيب أن علم المنطق الذى اخترعه أرسطو منذ ألفى عام يحتوى على عشرة أسئلة ، يمكننا أن نعرف بها حقيقة أى شئ ، ومع ذلك فإن معظم مذيعاتنا غافلات عنه . وإلى جانب ذلك يوجد نوع من المذيعات اللاتى أصبحن مريضات بجنون الكاميرا . وهو داء يدفع المذيعه إلى أن تحرص

على تواجدها على الشاشة طوال البرنامج، ولذلك فإنها لا تتيح أى فرصة لضييفها
كى يتحدث ، مع أن الحوار التلفزيونى الناجح هو الذى يجعل الآخرين يتحدثون ،
لكن صاحبتنا ما أن تمسك بالميكروفون حتى تظل تثرثر فيه طوال الوقت ، دون أن
تنجح فى طرح سؤال هام ، أو إثارة موضوع يفيد المشاهدين .
وإلى جانب ذلك هناك نوع من المذيعات اللاتي يستضفن شخصاً متخصصاً
فى مجال معين ، ثم يتجرأن بالحديث عن تخصصه ، والرجل ساكت أمام المذيعه ،
ولسان حاله يقول : ولماذا استضافتني إذن ؟ أما المذيعه التي تثير الغيظ والشفقة
معاً فهي تلك التي تحاول بكل الوسائل أن تكون خفيفة الدم وهي ليست كذلك .
وأخيراً فقد ساعد التلفزيون على ظهور بعض المذيعات «المتسلطات» أو الغتسوات
التي تفعل الواحدة منهن ما تشاء ، فتبتسم فى موضع الحزن ، وتكشر فى موضع
الفرح ، ولا يهمها أن تترفض المشاهدين . ومع ذلك ، فقد بدأ التلفزيون عندنا
يستعين بمجموعة جديدة من المذيعات اللاتي ندعو لهن بالسلامة من تلك الأمراض
المزمنة فى المذيعات القديمات . . القديمات جداً !

نلتقى بعد الفاصل !!

هذه العبارة التي أصبحنا نسمعها من السادة والسيدات مقدمي البرامج التلفزيونية ، وخاصة في الفضائيات العربية ، هي عبارة مستوردة من الخارج ، أى من الدول التي يتحرك فيها (الإعلام) بأسلوب اقتصادى بحث ، أى بفرض الكسب . وهذا معناه أن القناة التلفزيونية تقدم برامج مثيرة لشهية الجماهير ثم تفاجلهم بقطع البرنامج عدة مرات لكي تبث (إعلاناً) مدفوع الأجر لإحدى المؤسسات . وبالطبع فإن حصة هذه الإعلانات هي التي تصرف على القناة التلفزيونية ، بل وتدر عليها مكاسب هائلة . ويتضح ذلك من كثرة في المسلسلات الدرامية والكوميدية ، وهنا لا يكاد يحس المشاهد بشئ من الضيق طالما هو يتابع شيئاً ممتعاً وممتعاً وأحياناً مبهراً . ولأن كل شئ أصبح الآن بثمن ، فقد راحت برامج الحوار ، وهي البرامج التي تستضيف شخصيات سياسية أو اقتصادية أو رياضية أو فنية أو حتى ثقافية ، تستخدم تلك الوسيلة في القطع لإذاعة إعلاناتها . وقد استدعى ذلك أن يضعوا في إذن مقدم البرنامج المسكين سماعة بملك ، بعضها يظهر بوضوح ، يخبرونه من خلالها أين ومتى يوقف ضيفه بعبارة (نلتقى بعد الفاصل) لكي يذيعوا هم الإعلان المقصود . . حتى الآن والمساءلة تبدو اقتصادية بحتة، ويمكن قبولها في إطار أن تلك القنوات الخاصة ، أى المملوكة لأفراد أو لمؤسسات وليست للدولة ، إنما تسعى لزيادة دخلها من الإعلانات لكي تستطيع أن تستمر وتصمد في عصر المنافسة الذي يوصف أحياناً بأنه شرس .

لكننى بدأت ألاحظ ، وأحسب أن عدداً لا بأس به من المشاهدين الأذكياء يشاركوننى الرأي في ذلك ، أن مقدم البرنامج أصبح يلجأ إلى مقاطعة الضيف بإعلانه (نلتقى بعد الفاصل) حين يكون كلامه صريحاً جداً ، أو جريئاً جداً ، أو لا يتمشى مع سياسة المحطة التلفزيونية التي تدعى الشفافية والموضوعية . وبالطبع

لا يقوم مقدم البرنامج بهذا القطع من تلقاء نفسه ، وإنما بأوامر تصدر إليه من مراقبة المحطة ، أى من أشخاص يتابعون جيداً كل كلمة تقال فى البرنامج . وهؤلاء عندما يشعرون بالخطر من الضيف يأمرهم مقدم البرنامج المسكين بإيقافه عن طريق (نلتقى بعد الفاصل) وهنا تتوافر للمحطة التلفزيونية ، وللذين يديرون الحوار من وراء ستار ، ولمقدم البرنامج نفسه فرصة يتم فيها التقاط الأنفاس ، والبدء من جديد إما بسؤال آخر أو بتغيير الموضوع أو الهروب الهادئ منه . . . الوسيلة إذن مأكرة وغير شريفة بالمعايير الأخلاقية ، فليس من المستحب أبداً أن نقاطع متحدثاً عن إكمال حديثه لكى نذيع إعلاناً ، أو حتى لكى نلتقى مكالمته من مشاهد ، وكثيراً ما تكون مكالمات الجمهور تافهة جداً بالنسبة لما يقوله ضيف البرنامج . ومن الناحية الثقافية البحتة ، هى أيضاً وسيلة سيئة للغاية ، لأنها تقطع استرسال الفكر لدى ضيف البرنامج ، وتنعكس سلباً على المشاهد الذى يتابعه . وتصوروا معى - وهذا يحدث بالفعل - شخصاً متخصصاً يتحدث فى موضوع سياسى أو اقتصادى هام ، ثم تقاطعه المحطة التلفزيونية لكى تعطن عن مسحوق غسيل ، أو معجون حلقة ، أو أدوات تجميل . ومن الملاحظ أن بعض المحطات الإخبارية تلجأ لتلك الوسيلة لكى تعطن عن برامجها التالية حتى حين لا يكون لديها إعلانات ، وهذا يؤكد ما أقوله من أن وسيلة (نلتقى بعد الفاصل) إنما ينحصر الغرض الأساسى منها فى إيقاف تدفق فكر الشخصية المستضافة ، وعدم إيصاله بصورة واضحة ومحددة للمشاهدين . وبالطبع يظل الفارق شاسعاً بين السيدة أوبرا الأمريكية عندما تتوقف لتبث محطاتها التلفزيونية إعلاناً بملايين الدولارات ، وبين محطة عربية تتوقف لكى تقدم لنا كرة تسقط فى الماء ، أو طائراً يرفرف فى الهواء !

الغنائية والدرامية فى المسرح الشعري عند فاروق جويده

أ.د. عبد الحميد شبيحة *

إشكالية التنظير :

ربما كان من قبيل توضيح منهج هذا البحث وغايته أن نطرح فى بداية الأمر سؤالاً يرتكز عليه العنوان المختار له ، وهو سؤال سوف يثير كثيراً من الدهشة ، بل الاستنكار ، وقد مضت عقود طويلة على بداية المسرح الشعري الجاد فى الأدب العربى الحديث ، منذ ظهرت مسرحية مصرع كليوباترة سنة 1927م لرائد هذا الفن أحمد شوقي (1868-1932م)⁽¹⁾. وعلى مدار هذه العقود ، تألفت فى ميدان التأليف المسرحي فى مصر أصوات شعرية متميزة ، لعل أبرزها عزيز أباظة (1931-1989)، وعبد الرحمن الشرقاوي (1920-1987)، وصلاح عبد الصبور (1931-1981).

والسؤال الآن هو : هل ما زالت "الغنائية" سمة من سمات المسرح الشعري العربى تعوق تطوره ، وتقيد حركة الأحداث فى المسرحية الشعرية ؟ لقد كان طه حسين هو أول من انتقد مقدرة شوقي المسرحية من هذه الزاوية ، وقال عنه :

"... أما فى الغناء فقد أجاد من غير شك ، وأما فى التمثيل فقد غنى فأطرب وأثر فى القلوب ، ولكن لم يمثل شيئاً ؛ لأن التمثيل لا يرتجل ارتجالاً ، ولا يهجم عليه فى آخر العمر ؛ وإنما هو فن يحتاج إلى الدرس ، ويحتاج إلى القراءة

(*) أستاذ الأدب العربى الحديث بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

(1) نذكر هنا أن مسرحية على بك الكبير كانت أولى محاولات أحمد شوقي لكثافة مسرحية شعرية فى سنة 1893م وهو لا يزال يطلب العلم فى باريس . وهى المسرحية التى أعاد كتابتها وأصدرها فى صورتها الحالية سنة 1932.

الكثيرة . وقد أضاع شوقي شبابه في القصر ، وقد أضاع نشاطه وحدة ذهنه قبل أن يفرغ للدرس . وقد كان شوقي قليل القراءة ، فكان تمثيله صوراً ينقصها الروح، وأن حبيبها إلى الناس ما فيها من براعة الغناء⁽¹⁾.

ويذهب الدكتور محمد مندور إلى أن العنصر الغنائي غالب على مآسى أحمد شوقي ، إلا أنه يستدرك على ذلك بقوله : " إنه مع ذلك لا يذهب بقيمة هذا الإنتاج الأدبي الجميل . ونحن نصر على أن مآسى شوقي الشعرية لو أتيج لها الموسيقيون والمغنون الذين يستطيعون تحويلها إلى أوبرا لأصابت نجاحاً كبيراً⁽²⁾ . أما الدكتور محمد غنيمي هلال فيرى أن الطابع الغنائي لشعر شوقي قد أثر تأثيراً سلبياً على شعره الدرامي ، ويقول :

"والعيب الذي يشوب شعر شوقي الدرامي ، أنه يكثر فيه الغناء ، فيتخلف بذلك عن الحدث في تطوره ، وعن إحكام تصوير الشخصيات ؛ بل إن هذه الغنائية في شعر شوقي تقف الحدث أحياناً ، وتضر بالوحدة العضوية الضرورية والحركة الدرامية في المسرحية. ومن اليسير كل اليسر الوقوف على هذه القطع الغنائية المنبثقة في مسرحيات شوقي. ونشير هنا إلى كثير مما يقوله قيس في مسرحية (مجنون ليلى)...⁽³⁾ .

ويتضح من تقرير المسألة على هذا النحو أن "الغنائية" تمثل قطباً متنافراً مع "الدرامية"⁽⁴⁾، وأنها تقف على الطرف النقيض منها حين تتنازعان النص

(1) طه حسين : حافظ وشوقي (القاهرة ، 1933) وما بعدها .

(2) محمد مندور : مسرحيات شوقي (دار نهضة مصر ، الطبعة الرابعة 1970) ، ص 53.

(3) محمد غنيمي هلال : في النقد المسرحي (دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1965) ، ص 55.

(4) إن حصراً لتعريف مصطلح "الدرامية" Dramatic في مجال موضوع الأدب المسرحي ، قد خرج بها عن ثلاثة احتمالات :

أولاً : أن تكون صفة لمادة تصلح للتقديم الدرامي والتمثيل .

ثانياً : أن تكون إضفاء أو إيداعاً لحالة وجدانية فعلية تنسجم بها استجابة الشخصية الفنية أو المتلقى على السواء .

ثالثاً : أن تكون صفة لعمل يحقق متطلبات خشية المسرح أو العرض المسرحي theatric بكل مقوماته

المسرحي الشعري ؛ بل ربما كانت وسيلة يلجأ إليها الشاعر المسرحي الذي لم يتقن متطلبات فن المسرح . ثم إن "الغنائية" في مفهوم هؤلاء النقاد ظاهرة سلبية ينبغي أن يتخلص منها المسرح الشعري إذا أراد التحليق في آفاق درامية حقيقية وحيوية لا يحدها سكون الغناء .

لكننا قبل الشروع في الإجابة على هذا السؤال المركب من خلال دراسة بعض الأعمال المسرحية لأحد أشهر الأصوات الشعرية الغنائية على المستوى الجماهيري وأحدثها ممارسة للكتابة المسرحية ، ينبغي أن نطرح سؤالاً آخر ربما يزيد المسألة تعقيداً ، وربما يجيب أيضاً إجابة جزئية عن السؤال المحوري للبحث. والسؤال هو : لماذا لا تعد العناصر "الدرامية" التي تخللت الشعر الغنائي وصارت سمة من سمات التقية في القصيدة الحديثة ، أمراً معيباً يستحق اللوم والانتقاد ، بدلاً من اتخاذها دلالات فارقة في تطورها ؟

إننا ، إذ نطرح هذا السؤال البريء ، لا نحاول الحذلق ، أو التهرب من الإجابة ، أو ادعاء الذكاء ؛ وإنما ندعو مخلصين إلى التوقف قليلاً عند بعض

ومؤثراته .

وليس من شك أن الاحتمالين الأولين يعكسان طبيعة النص المسرحي وغايته ، وأن الاحتمال الأخير يحصر مجال تعامله في العرض المسرحي الذي ليس من شأننا في هذه الدراسة النقدية . ولكن إذا لمحا النظر قليلاً وجدنا أن الاحتمال الأول يتسم بالعمومية والإطلاق ؛ وأن الاحتمال الثاني يحدد الغاية التي يرمى إليها النص المسرحي الجيد . أما وسيلة أو وسائل تحقيق هذه الغاية – أي خلق حالة من التفاعل لدى الشخصية والمتلقي ، فتتم عن طريق الأقاليم الدرامية الثلاثة : الحدث ، وبناء الشخصيات ، والحوار . ولما كان تعاملنا في الدراسة الحالية هو مع النص المسرحي المطبوع ، فإن مفهوم "الدرامية" ينصب على ما تسبقه هذه الأقاليم الثلاث على البناء المسرحي من تطور وصراع وتوتر تتم كلها عن طريق المفارقة أو المفارقات المسرحية . أما الغنائية lyricism فيقصد بها غالباً نزعة الشاعر للتعبير عن مشاعره الخاصة والتفاعلات بطريقة أخاذة تستميل النفوس بصورها الشعرية الممعة في الخيال ، وتعبيراتها الجميلة ، وإمكاناتها الموسيقية العالية التي يمكن أن تؤدي غناء بأصوات الأذن . وهي خصائص احتل بها الرومانسيون أيما احتفاء ، وطبعت كثيراً من أشعارهم ، وكانت سمة تميزت بها المآسي الشعرية الرومانسية كما سنرى بعد قليل ؛ ولكنها في نظر بعض النقاد – خصائص تبعد الشعر المسرحي عن الموضوعية التي ينبغي أن يتحلى بها ، وتسلب الشخصية الدرامية مزية التعبير عن نفسها .

الأحكام النقدية التي شاعت وراجت ، حتى صارت من قبيل المسلمات التي لا تقبل الجدل أو المناقشة ، ولا تترى لسماع وجهة النظر الأخرى . لقد اعتبر النقاد المعاصرون الخاصية الدرامية التي طبعت بناء القصيدة الحديثة سمة إيجابية أدت إلى تطورها ، وكشفت - في الوقت نفسه - عن تطور الشاعر من حيث تكوينه الثقافي ، وإدراكه لعمله ، ووعيه بأهمية هذا العمل وقيمه بالنسبة إلى الحياة . وانعكست هذه الرؤية على العمل الشعري ذي الطابع الدرامي ، فصار .

بناء على مستويين : مستوى الفن ومستوى الحياة ذاتها . فنحن لا نستبصر في القصيدة ذات الطابع الدرامي ، بمقدرة الشاعر على بناء عمله الشعري بناءً فنياً فحسب ، بل نعاين كذلك - وهي القيمة الموضوعية لعمله - مدى قدرته على المشاركة في بناء الحياة وتشكيلها . وهو عمل ينظر إليه في مجمله كما ينظر إلى البناء الذي يقوم بعضه على بعض ، وترتبط أجزاؤه في إحكام ودقة (1) .

ولم يذكر هؤلاء النقاد المعاصرون الطبيعة الدرامية لرؤية الشاعر في القصيدة الحديثة ، ولم يعيها ، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين نظروا إلى التقنيات المسرحية من تعدد الأصوات ، والشخصيات ، والحوار ، والجوقة (الكورس) ، والإرشادات المسرحية ، وكذلك التقنيات الروائية والسينمائية التي يوظفها الشاعر المعاصر للتعبير عن موقفه من العالم - نظروا إليها جميعاً على أنها من سمات التطور الإيجابي في بناء القصيدة الغنائية الحديثة (2) . وهكذا نجد أنفسنا أمام موقف نقديين يبدوان على طرفي نقيض ، أو بالأحرى نواجه موقفاً نقدياً واحداً يكيل بمكيالين : فمن حيث يمنح الشاعر الغنائي حرية استعارة الخاصية "الموضوعية" للدراما في قصيدته ، يحرم على الشاعر المسرحي أن يحقق قدراً من

(1) عز الدين إسماعيل : الشعر العربي المعاصر (القاهرة : دار الفكر العربي ، طبعة الثالثة ، 1978) ، ص 200 - 234 .

(2) على عسري زايد : عن بناء القصيدة العربية الحديثة (القاهرة : مكتبة دار العلوم ، الطبعة الأولى ، 1978) ص 200 - 234 .

”الذاتية“ الغنائية في مسرحيته الشعرية .

لقد أردنا أن نسجل تلك الملاحظة النقدية ، لأن نقادنا المسرحيين الرواد ، وهم يتناولون على سبيل المثال بعض مآسى أحمد شوقي ، وخاصة مسرحية مجنون ليلى ، طالما أغفلوا حقيقة هامة ، وهى أن هذه المسرحية بالذات تجرى فى إطار المفهوم الرومانسى للمأساة . ومن طبيعة هذا المفهوم أنه ينحو إلى التحرر من القواعد الكلاسيكية الصارمة للمأساة انطلاقاً من إيمان الرومانسيين بحرية الأديب المطلقة فى نبذ كل القيود ، واحتفالهم بالعاطفة . إن أهم ما يصبو هذا المفهوم إلى تحقيقه فيما يتصل بموضوع حديثنا أنه يعتبر :

”العنصر الغنائى جزءاً لا يتجزأ من البناء الدرامى ، بل هو لحمته وسداه؛ إنه فى جوهر الأمر وحقيقته أقوى عناصر البناء درامية ، وأشدّها كشافاً – أكثر من أى عنصر آخر – لأعمق أعماق الشخصيات ، وأقواها تجسيداً للروح المأسوية التى يهفو إليها الخيال“⁽¹⁾.

وسوف نرى أن فاروق جويدة⁽²⁾ يكتب المسرحية الشعرية بالمفهوم الرومانسى للمأساة من حيث المحافظة على الحالة الغنائية التى يركب فيها الكاتب المسرحى العنان لوصف مشاعره وتصوير أحاسيسه الذاتية ، ومن ثم تسقط كل

(1) Vaughan; Types of Tragic Drama, (London: Macmillan & Co.,
(2) ولد الشاعر فاروق جويدة سنة 1945 بمحافظة كفر الشيخ ، وأبضى مراحل تعليمه بمدينة المنهور عاصمة محافظة البحيرة شمالى مصر ، وتفرج فى قسم الصحافة بكلية الآداب ، جامعة القاهرة سنة 1968. ثم اشتغل بالصحافة محرراً بجريدة الأهرام ، حتى أصبح الآن رئيساً للصفحة الثقافية التى تصدر كل ثلاثة ، ويسهم فيها بقصائد ، ومقالات تتناول الحياة الثقافية العامة بمصر ، وتتميز بالجرأة والصراحة . ظهرت باكورة أعماله الشعرية سنة 1974 ممثلة فى ديوان أوراق من حديقة أكتوبر ، ثم توالى بعد ذلك ديوانه حتى بلغت ثلاثة عشر ديواناً ، آخرها ديوان ألف وجه للقمر سنة 1997 . ومنذ بداية حقبة الثمانينات توالى أعمال الشاعر المسرحية : الوزير العاشق (1981) ، دماء على ستار الكعبة (1987) ، الخدوى (1994) ، التى حظيت باهتمام المسرحيين فقدمت على المسرح القومى ، وعرض بعضها على مسارح أخرى داخل مصر وخارجها . وقد ترجمت بعض أشعاره واثنين من مسرحياته إلى اللغة الإنجليزية ضمن مشروع الهيئة المصرية العامة للكتاب للنقل الأدب العربى المعاصر إلى اللغات الأوربية .

الفواصل والحدود بين ما هو درامى وما هو غنائى . وتستطيع أن سنتقري هذا التطور ، بصورة معكوسة ، من قصائده الغنائية التى تخللتها الروح الدرامية ، وعكست تداخل الفنون فى القصيدة الحديثة ، حتى أشاد بها النقاد ، وعدوها صيغة شعرية مثلى للتعبير عن الرؤية الإنسانية المعقدة فى العصر الحديث .

ولا شك أن التحرر من القيود العروضية فى بحور الشعر التقليدية ، وتقريب لغة الشعر من لغة النثر أحياناً ، ولغة الكلام العادى أحياناً أخرى ، واستلهم الواقع المباشر فى بناء الصور الشعرية غير المركبة - كل ذلك أضفى على روح القصائد الغنائية قواماً درامياً ، أو بنية مسرحية محسوسة تدعو القارئ إلى مشاركة الشاعر الغنائية تجربته الذاتية الخاصة . ومن ثم خرجت إلى الوجود ما يمكن أن نسميه "القصيدة الدرامية" ، أو "الدراما القصيدة" ، وهى شكل تقوم فيه اللغة بوظيفة درامية إلى جانب وظيفتها البلاغية . إن اللغة فى هذا الشكل الجديد ، تخلق الحدث ، وتحرك الصراع ، وتتلاعب بعواطف المتلقى ، وتحتمل كل إمكانات الدراما ومعطياتها من حوار dialogue ، ومونولوج monologue ، وتمهيد درامى dramatic exposition ، وحتى الإرشادات المسرحية " stage- directions ، ولا تغفل شيئاً من هذه العناصر الدرامية يمكن أن يخدم رؤية الشاعر الذاتية إلا دعمت به الشكل الغنائى للقصيدة .

وإذا أردنا مثلاً على فعالية اللغة الدرامية فى القصيدة الحديثة ، فلننتأمل إحدى قصائد فاروق جويدة القصيرة ، وهى بعنوان "بقايا امرأة" من ديوانه وللأشواق عودة (1978) ، حيث تقول :

وقفت تحديق فى الطريق
وخلف عينيها جراح اليأس
تعصف بالبريق
وعبيرها يتوسد التسمات
محمولاً كأشلاء الغريق
والشمس تترك للضياح ثيابها

ويغوص منها السحر في بحر محيق
وعلى جدائل شعرها
جلس العذاب وراح في نوم عميق
ماتت على قمها ابتسامة عاشق
فقدت بقايا من رحيق ...

ودنوت منها في أمسى وسألتها :
لم يا حبيبة كل أيامي وقفت على الطريق ؟
ضحكت وقالت : كنت يوماً ...!!
هل تراك الآن تسخرُ
بعدما انتحر البريق ؟
الآن صرتُ إلى الطريقُ
أقضى الصباح صديقة
يأتى المساء ... مع الرفيقُ
ما أتص الدنيا إذا صرنا مع الأيام
شيئاً في طريق .⁽¹⁾

واللغة في هذه القصيدة - رغم أنها تبدأ وتستمر في المرد بصيغة الماضي
تخلق شعوراً بحدث مباشر يمثلئ بالأسئلة الضاغطة والمضغوطة معاً ، ويموج
بآهات التعجب الصامتة ، وتتفاوت فيه النبرة بتفاوت مشاعر الشاعر بين الحنين
الدافئ إلى ماضى جميل غابر ، والتمزق الشاكي من حاضر تعيس شاخص . وعلى
الرغم من أن صوت الشاعر / الراوى لا ينطق بـأى شئ من تلك المشاعر
المتضاربة ، يأتى الصوت الآخر أشد تمرداً وسخطاً واختزالاً لكل الأجوبة التسي

(1) فاروق جويده : المجموعة الكاملة (لقاهرة : مركز الأهرام للترجمة ونشر ، الطبعة الثالثة، 1991)
ص 142 - 143 .

تتطلبها الأسئلة الضاغطة :

ضحكت وقالت : كنت يوماً ..!

ناهيك عما لعبته قافية القاف الساكنة من بتر لهذه الأسئلة الضاغطة وكبت لكل المشاعر المتولدة عنها، وكأنها القصة التي تقف في حلق المندھش المندھش. وإن نظرة أخرى تأخذ بعين الاعتبار بعض مادة اللغة في بنائها لمسرح الحدث ، سوف ترفع الستار عن كلمة (الطريق) التي تكررت أربع مرات في هذه القصيدة القصيرة . والكلمة هنا مشحونة بدلالات رمزية خرجت بها عن معناها الإشاري المعجمي الذي يدل على الدرب المطروق للمسير ، أو الطريقة التي تسلكها طوائف المتصوفة ، إلى علاقات مجازية تراكمت عليها وفيها ، لتصنع عالماً آخر يزخر بشتى تأويلات الضياع والإخفاق والوحشة والإقطاع . ولعل من أهم ما تصنعه هذه الكلمة وحدها في إقامة البنية الدرامية للقصيدة هو أن الحدث يبدأ مع بيت المطلع ، أو المشهد الافتتاحي ، وهي فيه معرفة (أي محددة بأداة التعريف) تدل على طريق واحد محدد تتحراه البطلة (ربما كان طريق النجاة) ، وتشى فسى الاستخدام الثانی بمعنى آخر (ربما كان طريق الضياع) ؛ إذ بها في النهاية القصيدة أو الدراما نكرة (مجردة من التعريف) حيث يسدل الستار على نهاية مفتوحة Open end اختلطت فيها السبل وتشابكت فلا تدرى البطلة عن أيها تبحث ، وأيها تسلك .

والشاعر الغثائي الذي يتجه بشعره للمسرح ينبغي له أن يدرب نفسه ، ويروض شعره ، ويظوّع مشاعره لفترة طويلة بغية الاستجابة لمتطلبات المسرح، كما نادى بذلك ت.س. إليوت (1888-1965) - أحد أهم كتاب المسرح الشعري ومنظريه في القرن العشرين - في مقالته عن 'الشعر والدراما' (1950) . إنه لا بد أن يخضع شعره لنظام صارم يتحمل التقنيات المسرحية بحيث تصبح لازمة من لوائمه وطبيعته فيه ؛ وعندئذ يحق له أن ينطلق بشعره إلى مجالات أوسع من مجرد الاستخدام المتحرر للغة ، استخداماً يقترب بها من لغة الحديث اليومية ،

وتفتقر فيه من معين الخطاب العامى مفرداته⁽¹⁾. وعلى مدار سنوات إبداعه الشعري الغنائي، تطورت لغة القصيدة وبنائها لدى الشاعر فاروق جويدة، تطوراً يشهد على نضجه الفني، بحيث يمكن أن نعتبره -

كما يقول الدكتور محمد عناني في ترجمة آخر دواوينه ألف وجه للقمر - ممثلاً لتقاليد شعرية لا يشاركه فيها أحد تقريباً، ويصفه بأنه :

"آخر الشعراء الرومانسيين العرب بلا منازع، إذ ينفرد وحده بالمباشرة ضد تيار "الحداثة العربية" وما بعدها، ويحتفي بالشعور والعاطفة، واللغة المباشرة التي صنعت له شعبة كبيرة بين القراء. لقد ظل شعره ملتزماً بإيقاع الشعر العربي، ونأى عن التردى في حمأة الغموض والمعاذلة والتصنع والحذقة، التي أغرت كثيراً من جيل الشعراء الشبان بالوقوع في حبالها. ولكن طائفة من "النقاد المحترفين" الذين يعدون القصيدة بناءً مركباً معقداً يتطلب استعراضاً للمصطلحات والمفاهيم النقدية الحديثة، يرونه شاعراً "بسيطاً" و "رجلاً عادياً" يتحدث إلى غمار الناس"⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن هذا الحكم لا يخلو من بعض حماسة تغري بالتوقف عندها ومناقشتها، فإن الذي لا مراء فيه هو أن شعر فاروق جويدة قد تطور على مر الأيام من التكلف والتصلب اللذين طبعهما قصائده الأولى، وغلبا على لغتها وبنائها وإيقاعاتها، إلى البساطة والمرونة اللتين تحققتا في قصائده الغنائية الأخيرة. وربما كان أهم تطور في مسيرة جويدة الشعرية هو اتجاهه للشعر المسرحي، وهو تطور طبيعي مألوف في مسيرة الإبداع الشعري لدى كل من دخلوا ميدان المسرح الشعري منذ شكسبير وحتى أحمد شوقي وصلاح عبدالصبور. وقد علمنا تاريخ الأدب أن الشاعر الغنائي حين يحس بالحاجة إلى الخروج عن الصيغة الغنائية للتعبير عن تجاربه الذاتية، فإن أقرب الأشكال الشعرية لتلبية

(¹) Denis Donoghue: The Third Voice, Modern British and American Verse Drama, (Princeton University Press, 1959) PP. 156-7.

(²) M. Enani: Thousand Faces Has The Moon, (Cairo: GEBO, 1997) Introduction, PP. 5-6.

هذه الحاجة هو شكل القصيدة الدرامية كما ذكرنا ، أو الدراما الشعرية . وكلا الأمرين نجده بصورة أو بأخرى عند كثير من الشعراء الذين تحولوا بفنهم الشعري إلى المسرح في العصر الحديث . وقلما لجأ هؤلاء إلى أى شكل من أشكال التعبير النثرية كالقصة أو الرواية أو حتى المسرحية النثرية ؛ ذلك لأن العواطف الإنسانية - في حالة التوتر الشديد والانفعال القوي ، كما قال إليوت - تتجه إلى التعبير عن نفسها شعراً لا نثراً . ومن ثم رصد هذا النقد عدة مزايا يتفوق بها الشعر على النثر في هذا المجال ، ومنها : الإيقاع الذي يأخذ بلب المستمع على غير وعى منه؛ وتقوية التأثير الدرامي وتصيقه عن طريق التوزيع الموسيقي في أساليب الخطاب والحوار . وبالجملته فإن كل ما يستطيع النثر أداءه يؤديه الشعر أيضاً ، ثم يبقى أيضاً للشعر بعد ذلك ميزة كبرى وهي أنه يكشف عدة وجوه للواقع في آن واحد : فالشعر من ناحية يفرض صيغة وشكلاً يجب أن يلتزم بهما المؤلف، ويطلق من ناحية أخرى قوى اللاوعى بأكثر مما يستطيع النثر : "إن الشعر المسرحي الذي تتميز به المسرحيات الشعرية الكبرى ليس مجرد "ديكور" أو حيلة يتحلى بها حوار يمكن أن يوضع نثراً ؛ ولكنه شيء يضيف على الدراما مذاقاً مختلفاً، أي أنه يجعلها أكثر درامية" (1).

وثمة ظاهرتان شكليتان تسترعيان الانتباه في مسرح فاروق جويده الشعري : الأولى أن مسرحياته الثلاثة التي ألفها حتى الآن الوزير العاشق (1981) ودماء على ستار الكعبة (1987) ، والخديوي (1994) ، هي مأس استمدت موضوعاتها من التاريخ العربي القديم والحديث . والثانية أن القيم الأخلاقية التي يدعو إليها المسرح الشعري ، وبخاصة في المسرحيتين الأوليين موضوع الدراسة ، يمكن أن تعد امتداداً طبيعياً ومنطقياً لما كان يبحث عنه شعره الغنائي من قيم الحب والعدل ، والجمال ، والحق ، وأنه وجد المسرح ، بأدواته وإمكاناته الإعلامية ، سبيلاً إلى نشر ما يدعو إليه وينادي به على نطاق جماهيري

(1) Eliot: "The Aims of Poetic Drama" Adam International Review, Nov. 1949, PP. 14- 15 Quoted by Denis Donoghue, Ibid, PP. 16- 17.

أوسع من دائرة قراءة الشعر ومتعاطيه التي مازالت محدودة في وطننا العربي .
 بيد أنه لا يمكن إنكار أثر هاتين الظاهرتين في تحديد الإطار أو الشكل المسرحي الذي يصب فيه جودة مآسيه الشعرية ، وكذلك في اختيار الموضوع .
 فمن ناحية الشكل يكتب جودة المسرحية الشعرية بالمفهوم الرومانسي للمأساة ، وهو مفهوم ينحو إلى التحرر من القواعد الكلاسيكية الصارمة ، حيث رفض الرومانسيون - انطلاقاً من إيمانهم بحرية الأديب المطلقة في نبذ كل القيود - وحدتي الزمان والمكان رفضاً قاطعاً ، واعتباروهما قيداً بالغ الضرر والخطر على الدراما ، وبلا منطق ؛ وليس ثمة شيء أضرب بالحدث action ، وأفقر للعاطفة من مراعاة هذين الأمرين كما ذكر فيكتور هوجو⁽¹⁾ . ومن ناحية اختيار الموضوع ، تميل المأساة الرومانسية إلى أن يكون مستمداً من التاريخ ، أي أن تحمل القصة في ثناياها عناصر الصديق والحدث . ولعل السبب في ذلك راجع إلى تأثير المأساة ربما يكون أوقع إذا اقتنع المشاهدون بأن القصة ليست مخترعة بغية إصلاحهم وتطهيرهم ، بل هي قصة ذات أحداث حقيقية تضرب بجذورها في تاريخ الإنسانية .
 وفضلاً عن ذلك تساعد الألفة التي تربط بين جماهير المتلقين وبين المادة التاريخية المستوحاة ، على كسر حاجز الاختراب المتوهم بين الجماهير والمسرح ؛ إذ أنها لا تعتمد فحسب على معقولة الأحداث ، بل على أنها في حقيقة الأمر جزء لا يتجزأ من حياة الناس ومشاعرهم وأساليبهم في التفكير⁽²⁾ .

وثمة بعد آخر خاص باستلهم جودة موضوع مآسيه من التاريخ ، ويتصل بالقضايا المعاصرة التي يسقطها الشاعر من خلال شخصيات تاريخية لعبت أدواراً مؤثرة في محيط مجتمعاتها في لحظة زمنية معينة ، ومازالت بحكم تكوينها النفسي أنماطاً قابلة للتكرار في أزمان أخرى . إن الشخصية التاريخية - من واقع هذه التركيبة الإنسانية والحضارية - تمدنا بمحك جاهز ومناسب نختبر عليه قضايا

(1) C.E. Vaughan: Op. Cit., P. 237.

(2) M.C. Bradbrook: Themes and Conventions of Elizabethan Tragedy, (London: Chatto & Windus, 1960), PP. 39- 40.

اجتماعية وهموماً إنسانية معاصرة ، وتمثل - فى الوقت نفسه - مزجاً بين القديم والحديث ، بين التاريخ والواقع ، وصيغة تجمع بين الماضى والحاضر ؛ ومن ثم تنتج رؤية غير محددة الزمن ولا محدودة الأثر . ولا شك أن ارتباط الشعر المسرحى بالتاريخ على هذا النحو ، يخلص المسرح من قيود التصوير الطبيعى الصرف *naturalistic* للحياة اليومية المباشرة بموضوعاتها السطحية والمحددة والزائلة التى يمكن أن يؤديها النثر ؛ وعندئذ يصبح المسرح قادراً على التحليق فى آفاق الشعر التى لا تحدّها حدود الواقع الزائل .

ولا شك أن الشعر وحده - بهذا التصور والارتباط بين المسرح والتاريخ - هو الإطار المناسب الذى يستطيع أن يجمع بين العناصر المتناقضة والمراوغة فى بناء الشخصية ، وأن يعبر عنها بطرق مختلفة ؛ فمن ناحية يستطيع الشعر أن يجتاز هوة الزمن ، وأن يضيف على الشخصية التاريخية إسقاطات معاصرة تجعلها غير تاريخية وغير معاصرة ، أو تاريخية معاصرة فى آن واحد . ومن ناحية ثانية يتوغل عالم الشعر الزاخر بالمفارقات والمجازات غير المألوفة فى داهليز النفس الإنسانية ، ويصور نوازعها وتناقضاتها فى لحظات القوة والضعف ، والنجاح والإخفاق ، والحب والقهر ، والعدل والظلم ، والقدرة والعجز ، والإقدام والتردد ، والحلم والواقع ، وأخيراً يستطيع عالم الشعر أن يعنى الشعور بغداحة الحدث الدرامى - حتى وإن بدأ بتأوه هشاً متهاقاً - عن طريق توظيف الطاقة الغنائية التى يموج بها الشعر للتعبير عن أدق مشاعر الشخصيات وتصوير أحاسيسهم الذاتية . ومن هنا لا يجد النقاد غضاظة فى أن تتلازم الشعاعية مع الموقف الدرامى ، وأن يلتحم الخيال الشعرى المجنح بالمشهد الدرامى الطارئ ؛ فلا تعارض بين روعة الشعر والمسرح ، بل ثمة علاقة جدلية بين هذا وذاك كما يقول إليوت عن مسرح شكسبير :

” ينبغى أن نتوقع من شاعر مسرحى مثل شكسبير أن يضع أروع أشعاره فى أكثر من مشاهد درامية . وهذا هو بالضبط ما نجده : إن عظمة الدراما تأتى من روعة الشعر . ولم نجد أهدأ يضى على بعض المسرحيات صفة ”الشاعرية

Poetic وعلى بعضها الآخر صفة الدرامية dramatic ؛ لأن تلك المسرحيات تشترك في هاتين الصفتين على سواء ، ويعتمد وجود إحداها على وجود الأخرى دون زيادة أو نقصان⁽¹⁾.

سوف تظل هذه الملاحظات ماثلة في طوايا الدراسة وهي تحاول أن ترصد خاصيتي الدراما والشعر ، أو الدرامية والغنائية ، في مسرحيتي الوزير العاشق ، ودماء على ستار الكعبة ، اللتين تشكلان ثلثي إنتاج جريدة الشاعر المسرحي حتى الآن . ولا يعنى هذا التقليل من شأن مسرحيته الأخيرة الخديوى ؛ لأن المسرحيتين الأوليين تشتركان في مجموعة من الخصائص والسمات ستكشف عنها الدراسة ، فضلاً عن أنهما تستلهمان موضوعيهما من التاريخ العربى القديم ، ويقوم بناؤهما حول شخصيتين نظن أن الشاعر قصد إليهما قصداً واعياً لا يخلو من اعتبارات ذاتية تتبع بداية من تكوينه الثقافى ورؤيته الخاصة ، وتصب انتهاء فى مشروعه الشعرى بشكل عام . وليس من قبيل المبالغة القول إن هاتين المسرحيتين لا تدلان على تحول فكرى فى مسيرة الشاعر الإبداعية ، بل نستطيع أن نعددهما بنية مسرحية لأفكاره التى حملتها قصائده الغنائية ، وامتداداً درامياً لها .

الوزير العاشق

يحاول فاروق جريدة فى مسرحياته أن يعيد قراءة التاريخ العربى والوطنى، وبخاصة فى فتراته المشحونة بالصراعات السياسية ذات الآثار المدمرة، التى تلقى بظلالها على حاضر الأمة العربية ومستقبلها ، وتهدد حضارتها . إن التاريخ بالنسبة له منجم فنى يزوده بالحكمة اللازمة التى يستطيع من خلالها أن يضع بين يدي الملتقى أسباب تفسخ الحاضر تحله ؛ وكأن التاريخ عنده أيضاً سجل حتى يعيد نفسه ، ويكرر مقولاته ، ويبعث أحداثه وشخصياته نسخاً جديدة ودروساً منسية .

(1) T.S. Eliot: "A Dialogue on Dramatic Poetry", (1928) in: Selected Essays, (London: Faber & Faber, 1934), P. 52.

وفى مسرحية الوزير العاشق⁽¹⁾ يعد المؤلف إلى فترة تاريخية من أزهى عصور الأندلس الأدبية وأكثرها اضطراباً وفوضى سياسية ليتخذ منها إطاراً رمزياً لأحداث المسرحية . وقد كانت تلك الفترة الممتدة من عصر الفتنة التى شهدت سقوط الأموية وقيام ممالك الطوائف ، مسرحاً لكثير من الأحداث ذات الطابع المأساوى التى صنعتها شخصيات تاريخية تفاوتت حظوظها تفاوتاً شديداً ، بحيث يمكن أن يهيئ العنصر الواحد منها - حدثاً أو صانع حدث - انطلاقاً لعمل فنى معاصر . ونظراً لما تحمله تلك الفترة السياسية من ملامح مشتركة مع الواقع السياسى المعاصر ، ولما تكتنز به من الإمكانيات الدرامية ، فقد كانت أحداثها وشخصياتها - بالفعل - مرجعاً وإطاراً لبعض الأعمال الروائية والمسرحية ، وقضاء يعج بالرموز والأساطير التى استلهمت قصائد شعرية معاصرة . وقد استطاعت هذه الأعمال أن تقترب من المادة التاريخية وأن تصورها فى قالبها الفنية بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، إلا أنها - فى كل الأحوال - استهدفت أداء رسالة ما ، أو حملت مضموناً معيناً ، يرتبط فيهما الماضى بالحاضر ، وتمتزج فيها الرواية التاريخية بالرؤية الفنية⁽²⁾.

وإذا كان جريدة قد اختار تلك الفترة التاريخية لأنها غنية بأسباب الصراع السياسى الذى يلقى بظلاله على الحاضر العربى ، ومن ثم يتيح له مساحة الإسقاط المطلوبة والمستفادة من دروس التاريخ ، فإننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نغفل

(¹) صدرت هى ومسرحية نماء على سنار الكعبة عن (مكتبة غريب ، القاهرة ، بدون تاريخ) ، ثم أعاد مركز الأهرام للترجمة والنشر إصدارهما ضمن المجموعة الكاملة لأعمال الشاعر سنة 1987 ، التى أعيد طبعها مرتين بعد ذلك . وسوف نعتمد على نشرة (مكتبة غريب) لكلا العملين نظراً لتفوق أخطاء طباعة فى نشرة (الأهرام) نتمنى تداركها مستقبلاً .

(²) نالت حياة ابن زيدون وأشعاره التصيب الأولى من هذه الأعمال الفنية التى استلهمت تلك الفترة . فضلاً عن المعارضات الشعرية لفصائد ابن زيدون المشهورة ، نجد شخصيته قد جذبت عدداً من كتاب القصة والمسرحية فى الأدب العربى الحديث ، كما رصد ذلك على عبدالمعظم أحمد الباحثين المختصين فى دراسته : آثار ابن زيدون فى الأدب العربى - مجلة الكتاب ، المجلد 11 ، 12 ، (إصدار 1975) ، ص 351 - 375 .

بعض الاعتبارات الذاتية التي ربما كانت دافعا قويا في اختيار الشاعر . لقد كانت تلك المرحلة السياسية تنتمي أدبيا إلى صوت من أعذب الأصوات الشعرية في الأدب العربي عامة والأندلس خاصة ، هو أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون (394-463 هـ - 1003-1070 م) الذي كان أيضاً أهم شعراء قرطبة في عصره ، بل 'أعظم شاعر قديم محدث أنجيته الأندلس' ⁽¹⁾. ولم تكن شاعرية ابن زيدون فقط هي التي لفتت أنظار جويده لتحقيق ما يصبو إليه من تأسيس مسرح شعري يعكس رسالت ورؤيته ، بل لأن شخصية الشاعر ابن زيدون اجتمعت فيها مكونات البطل التراجيدي الذي حكمت عليه الأقدار بالمعاناة في حياته العامة والخاصة . ففي حياته العامة يشقيه الطموح السياسي ويؤدي به إلى السجن تارة والنفي تارة أخرى ، وفي حياته الخاصة يتجرع مرارة حب أميرة أموية هي ولادة بنت المستنكى (390-484 هـ) مما يؤلب عليه الحساد والمنافسين ، وينغص عليه الاستمتاع بالدنيا . وتتداخل هاتان الحياتان في تحديد مصيره تدخلا يعكسه قلق نفسه وتوتر عاطفي بلغا أقصى درجات التوهج في شعره الذاتي ، فنراه ينن بالشكوى :

خليلي لا فطر يسر ولا أضحي فما حال من أمسى مشوقاً كما أضحي ⁽²⁾
ويقلب القدر كآته شخصية سوفوكلية:
ما كان حبك إلا فتنة قُدرت هل يستطيع الفتى أن يدفع القدر؟! ⁽³⁾
ثم يصير على الأمل 'المكتوب'
إنا قرأنا الأي يوم النوم سُوراً مكتوبة وأخذنا الصبر تلقينا ⁽⁴⁾

(¹) إميليو غرسيه غومس : الشعر الأندلسي ، بحث في تطوره وخصائصه ، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1952) ، ص 22.

(²) ديوان ابن زيدون ورسائله ، تحقيق علي عبدالمعظم (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ب ت)، ص 158.

(³) السابق ، ص 174.

(⁴) السابق ، ص 146.

ومن هذه العناصر الدرامية فى شخصية ابن زيدون يلمح فاروق جويده الحبكة الدرامية فى مسرحية الوزير العائى التى يشف عنوانها صراحة عن البعد السياسى العام والبعد العائى الخاص فى حياة البطل ، دون أدنى محاولة للموابة أو التمويه ومن ثم فإن محور الصراع فى المسرحية ذهنى تجرىدى فى المقام الأول ، حيث يدور حول مقدرة السياسى ومقدرة الأديب أو بين قوة السلطان وسلطان الكلمة فى تغيير أوضاع المجتمع ، وتوحيد الشعوب ، وإعلاء قيم الحق والخير والجمال :

ابن زيدون : ماذا يجدى صوت الشاعر ؟

لا يجدى وسط الطلقات ..

يحيا ليقاثل بالكلمات ..

لكن السيف سيخرسها ..

أحياناً يحمينا سيف ..

ما أثقل أن يصبح سيف فوق الكلمات ..

المنصب يحمى أحياناً ..

إن سقطت منا الكلمات (ص 17-18)

ويطن عجز الفن والأدب عن إجاز أى شئ :

ابن زيدون : الفن يموت مع السجن ..

والكلمة تسجن فى القضبان ..

تنتحر ونحن الأحياء ..

لكن السيف يحررنا ..

بالسيف سنحمى الحلم ..

نصون الأرض .. ونصنع كل الأشياء (ص 20-21)

أو يرد على ولادة فى موضع آخر حين تلج عليه أن يكف عن طلب السلطة، وأن يؤمن برسالة الشعر والفن وفعالية الكلمة فى تأليف القلوب وتوحيد الشعوب :

ولادة : العرش ضاع ولن يعود ..
 ولديك شعرك إن أردت العرش .
 ابن زيدون : لكن شعري في المعارك قد خسر ..
 جريته يوماً فلم يصعد ..
 فالسيف أطول من أقاويل اللسان ..
 والشعر يُقطع كالرقاب ..! (ص 43)

ويذكرنا هذا الموقف الفكري لبطل المسرحية بموقف السلطان الحائر الذي كان عليه أن يختار بين سيف السلطة وسلطة القانون في مسرحية توفيق الحكيم (1898-1988) الصادرة بهذا العنوان (1959)، وكذلك بالصراع بين السلطة والمثقف في مسرحية صلاح عبدالصبور الشعرية مأساة الحلاج (1965)⁽¹⁾. ومن أجل تصيق الصراع نتيجة هذا الموقف الفكري يحاول المؤلف أن يتخفف من الإطار التاريخي الذي قد يحد من انطلاقاته وخوافره الذاتية، فلا يختار من شخصيات التاريخ - إلى جانب البطل - سوى ولادة، وراوى الأحداث وشاهدها أبى حيان الذي ربما يقصد به أبى مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان المؤرخ الأندلسي الأهر (377-469 هـ = 988-1076 م). ويحاول جاهداً بعد ذلك الإبقاء على هذا الإيهام بالواقع التاريخي لبعض الشخصيات الأخرى عن طريق توظيف أسماء أندلسية لها، كما صنع مع الشعراء ابن المعتز وحماد بن عبيد، أصحاب الأدوار المحدودة جداً في المسرحية، الذين يستدعون إلى الذاكرة بعض كبار شعراء الأندلس في ذلك العصر كالمعتز بن عباد وابن حمدين الصقلي وابن عبيد، أو استبدال أسمائها كلية عندما أحل شخصية "ربيع" محل الوزير ابن عبيدوس (ت 472 هـ) المنافس للوداد لابن زيدون في حب ولادة وفي بلاط بنى جهور.

(¹) A.H. Shiha: A Critical Study of Traditional Themes in Modern Egyptian Drama, (Ph. D. thesis, SOAS, University of London 1982) PP. 103- 21; PP. 139- 69.

كان التاريخ - إذن على هذا المستوى من تعميق الصراع - وسيلة إلى غاية ، وقناعاً يتيح للشاعر أن يعبر من خلاله عما يؤمن به من قيم وأفكار ، وأن يضع على ألسنة شخصياته ما يعمل في نفسه هو من رؤى وأحلام ، ولم يكن تغييراً لحقائقه الثابتة الكبرى ، أو تشويهاً متعمداً له كما ذهب أحد الباحثين⁽¹⁾. ومن هنا فإن المؤلف بعد المشهد الأول الذي يقف فيه الراوى والمؤرخ أبوحيان يمهّد لأحداث المسرحية برواية قصة الأندلس "من ألف عام أو يزيد" ويروى حكاية الوزير الشاعر أبى الوليد الذى أحب "بنت المجد الحسب القديم" - بعد هذا كله ، لا يراعى تسلسل الحدث المسرحى وفقاً للزمن الموضوعى كما هو معطوم فى التقويم الشمسى . فالزمن المسرحى ليس محاكاة للزمن الموضوعى ، أى ليس تعاقباً لحقب زمنية آتية ، وإنما هو مساحة تتزامن فيها الأحداث الماضية والحاضرة كأنها تحدث فى وقت واحد ، ويتحول الزمن الموضوعى إلى زمن مطلق فى إطار الحكمة الفكرية التى تجمع بين المواقف المتباعدة للشخصيات كي تشكل مجرى الحدث المعروف سلفاً .

ولكن على مستوى آخر من تعميق البنية المسرحية يلجأ المؤلف إلى نسج خيوط مغارقة درامية ، تخالف فيها الشخصيات طبائعها المعهودة فيها ، وتحبط توقعاتنا من خلال تبادل بعضها أدوار بعض . فعلى حين يكفر البطل الأديب المثقف بدور الكلمة ، ويعتق فكر التغيير عن طريق القوة وهو ما لا نتوقعه من شاعر مرهف الحس ، تؤمن البطلة الأميرة المغامرة ربيعة الملك والسلطان بالتغيير السلمى الحتمى الذى تصنعه قصائد الشاعر وكلمات الحب ، وتخطب البطل بهذا المعنى فى أكثر من موضع :

ولادة : اغرس كلمة ..

تجنى الحكمة (الصحيح أن يقال : تجنّ، جزماً للفعل المضارع

(1) حامد أبو حامد : "مسرحية الوزير العائى بين مسخ التاريخ والإسقاط السعائى" ، مجلة أدب ونقد (القاهرة: يناير 1985) ، ص 151 - 156 .

فى جواب الطلب)

لا تغرس سيفاً فى رقبة ..

لا تحفر قبراً للأموال ..

احفر كى تغرس أشجاراً فوق الطرقات .. (ص 21)

أو تقول له فى موضع آخر :

الكلمة سيفك فارفعها .. ترفعك . (ص 46)

إلا أنه دائماً ما يرد عليها بما يحيط توقعاتنا وما ألف من طيناع الشعراء

الذين يقدسون دور الكلمة ويجزعون من الدماء والحروب :

ابن زيدون :

لن أصنع حلى بالكلمات

سيف أحلامى

ولتسقط كل الكلمات

.....

سيفك فى قلبك ..

ولادة :

والناس تريدك بالكلمة ..

بالكلمة تشفق ضياء لا يخبو .. وتترك الحلم ..

قد تحمل سيفاً بتاراً

وتدوسك كل الأقدام ..

لكن الكلمة فوق السيف

وفوق الظلم ، وفوق القهر ..

وفوق الحاكم .. والحكام .. (ص 46 - 47)

لقد أراد المؤلف بهذه المفارقة الدرامية أن ينزل المثقف من برجه العاجى،

وأن يخرج عن خطه النمطى الذى عهدناه عند بطل صلاح عبدالصبور فى مأساة

الحلاج ، وأراد أن يغير بدلاً من أن يرشد ، وأن يقوم بالفعل غير مكثف بالحض

عليها . وحتى بعد أن سجن ابن زيدون وظل فى سجنه ينتظر الموت ، فإنه لا

يتنازل قيد أنملة عن موقفه ، ولا يكف عن نشدان التغيير عن طريق القوة ؛ فحين
تغرين ولادة - رغم اتفاقها معه على فساد الجو السياسى - لكى يعود شاعراً
مغرداً :

يوماً ظننتُ بأن حلم الجاه عندك قد يتوب ..
وتعود كالطير المفرد
يحمل الأكلان للدنيا .. لكل الناس ..
ما زالت ترفض أن تتوب
يرد عليها فى إصرار عنيد شأن أعتى المتمردين الثوريين :
ما زلت أحلم أن أعود
فالجرح فى صدرى عميق ..
أصبحت أومن بين قضبان السجون
بأن حد السيف أقوى من حكايات اللسان .
لا تسألينى العفو فى زمن جبان
... ..
سأكون ناراً تحرق الأوغاد من حكامنا ..
لا تسألينى رحمة ..
لا تسألينى أن أكون مسالماً
فأنا أريد السيف حباً فى التراب ..

ولكى يعود لأرضنا المجد القديم (ص 92 - 94)

ولا شك أن انقلاب الأدوار لدى بطلنى المسرحية قد حقق لهما قدراً كبيراً
من الحيوية الدرامية ؛ لأن معرفتنا المسبق بهما - عبر روايات التاريخ - ربما
هيات نفوسنا لتلقى ردود أفعال معينة ، أو توقع سلوك غير مفاجئ ، بل يتفق مع
رؤيتنا الجاهزة سلفاً ، حتى جاءت المفارقة الدرامية وأحبطت هذا التوقع ، حسب

قانون تناقص الاحتمالات The law diminishing possibilities⁽¹⁾.

وتفسير ذلك بالنسبة للدراما أنه كلما ازدادت معرفتنا بالشخصية الدرامية ازداد توقعنا لميلوكها ؛ ومن ثم تقلّ احتمالات تصرفها على غير ما نتوقع . فإذا ما تصرفت الشخصية بطريقة غير متوقعة خرجت بها عن دورها المعهود والمعروف سلفاً من خلال الروايات التاريخية ، انكمرت مسيرة الحدث انكساراً مفاجئاً ، وارتفعت حدة المفارقة الدرامية وحرارتها بما يؤدي إلى حالة من التشويق . ومن هنا فإن كثيراً من كتاب الدراما ومخرجيها يتقنون في إبداع طرق جديدة تتصرف بمقتضاها الشخصية التاريخية النمطية (كليونباترة ، جان دارك ، قيم بن الملوح على سبيل المثال) من أجل تحقيق مفارقة درامية ، أو استحداث رؤية تفسيرية شاملة لعمل مسرحي معين .

وقد جهد الشاعر كي يبقى هذه المفارقة حية في ثنايا المسرحية بطرق أخرى غير تباين موقفى البطلين . فهو تارة يصقها عن طريق قصة الحب الرومانسية التي تجمعها ، مع إبراز الصراع النفسى التقليدى بين العاطفة والواجب ، أو بين نوازع النفس الخاصة والإحساس بالمسئولية العامة . إلا أن سيطرة الثثرة الغنائية على هذا الجانب قلل من حدة المفارقة وحيويتها ، وأرخى العنان لوصف المشاعر والأحاسيس الذاتية لدى البطلين ، فيقول ابن زيدون (فى شبه إغماء):

عُدنا .. وما عاد الزمان

حتى إذا عدنا

فهل يجدى المكان

وطنى عشقتنا أرضه

ما عاد لى فيه .. مكان

زمن .. وماذا بعد أن رحل الزمان ..

⁽¹⁾ Paul M. Levitt: A Structural Approach to the Analyses of Drama (Netherlands, Mouton, 1971), P. 65.

أين الشباب مع الهوى ..

أين الأماني والمنى ؟..

الكل ضاع ..! (ص 110 - 111)

ويردد الغناء عن طريق الكورس هذا المقطع ذاته ، بعد فاصل حوارى بين البطلين ، فى المشهد نفسه (ص 113) ؛ وهكذا يقترب الحب بالوطن ، أو الخاص بالعام ، ويترتب سقوط أحدهما على سقوط الآخر . وامتزاج التجربة العاطفية بالرؤية السياسية العامة هو المحور الذى تدور عليه معظم أعمال الشاعر ؛ ومن ثم فإنه لم يتجاوز الحقيقة حين صرح فى حوار صحفى معه بقوله:

"أعتقد أن الاتكسار النفسى فى قضية الحب هو جزء من الاتكسار العام ؛ وأنا لا أعبر عن تجربة خاصة ، ولكنى أعبر عن تجربة جيل يعانى من اتكسار تجربة الحب فى حياته .. إن المرأة عندي ترمز أحياناً إلى وطن مكسور أو حلم مكسور .."⁽¹⁾.

وتارة أخرى يقوم الغناء بدور المطلق أو الشاهد على تحولات الأحداث وصداها فى نفسيات الشخصيات مع نهاية كل مشهد تحتد فيه المفارقة ويتصاعد الحدث : ففي المشهد الأول من القسم الأول يطلب ابن زيدون من جاريته المغنية "رباب" - التى لا تظهر مرة أخرى باسمها فى المشاهد التالية ، بل يقوم "الغناء" بهذا الدور - أن تغنيه بعض أشعاره ، فتنتطق فى غناء مقطوعتين :

- 1- زمان الأكس لا تبخل علينا وهات اللحن وارقص فى يدينا
 - 2- زمان الأكس هيا للأغاني فإن العسر موصول الأماني (ص 11)
- وفى المشهد الأول من القسم الثانى - الذى انتقلت فيه الأحداث مع ابن زيدون إلى السجن - ينطلق الصوت الغنائى :
- يا صاحب السجن لا تعتب إذا انفجرت هذى المسجون وصار السجن نيراناً
غداً يكون حسابى ، بيننا زمن فالنهر بالقيد أضحي الآن طوفاتاً

(1) جريدة الأخبار ، القاهرة ، الأربعاء 1987/2/2.

الكورس : النهر طوفان ..

النهر طوفان .. النهر طوفان . (72)

بل إن الغناء يعبر في بعض الأحيان عما لا تستطيع الشخصية الإفصاح عنه ، وفي هذه الحالة يقوم الغناء مقام المناجاة الفردية ، أو حديث النفس Soliloquy الذي ينبغي أن تعبر به الشخصية عن أفكارها الداخلية وخواطرها العسيفة . فحين يزور "ربيع" - المعادل الدرامي لغريم ابن زيدون التاريخي ابن عيونس - البطل في سجنه ، ويوهمه بأن ولادة التصرفت عنه وأحبته هو لأنها تحب الجاه والسلطة ، يقف ابن زيدون موقفاً هاملتياً (نسبة إلى هاملت Hamlet) يتردد فيه بين الفكر والفعل :

إن خانت .. وماذا بعد يا قلبي وقد خانتك

... ..

ماذا أقول وقد أتاني الجرح من قلبي ..

كل الجراح تهون ، ننساها ويطويها الزمن ..

لكن قلبي خائني ..

وأجعل من خيانتها الكفن' .. (ص 100 - 101)

ولكن الغناء يستخرج مكنون نفس البطل وما يعتصر قلبه من آلام ، وكأن

الغناء هو الحل لما يدور في أعماق الشخصية من تساؤلات :

"غناء"

إذا نامت عيون الناس عني

أراها بعض نفس ضاع مني

بقايا الكأس والذكرى وعمرى

رماد القلب في صمت يغني

تواري الوصل من زمن بعيد

وبين يديه قد رحل التمني . (ص 101)

إن من شأن هذا الانقطاع بين الشخصية وخواطرها أن يجعل الأحاديث الجانبية *asides* والمناجيات الفردية *Soliloquies* قطعاً وصفية ، أو سردية ، أو غنائية تكتسى بمشاعر المؤلف وتعبر عن أفكاره هو ، وتعرض مسار التدفق الدرامي ؛ عل حين يجب أن تنبع من طبيعة الموقف المسرحي ومن حالة الشخصية الداخلية حسبما يقتضى مسار الحكمة .

وقد يقحم المؤلف قصة حب فرعية كذلك التي قامت بين زهراء وصيفة ولادة و زياد خادم ابن زيدون ، محاولاً فيها أن يصف مشاعر الحب على مستوى آخر لدى البسطاء ، وأن يربط أقدار هؤلاء بمصير سادتهم ، من أجل أن يضيف عمقاً آخر للمفارقة الدرامية ، عمقاً يستهوى مشاعر جمهور عريضة من المتلقين على نطاق جماهيري . ولكن ما إن تبدأ هذه القصة الفرعية في المشهد الرابع من القسم الأول حتى تنتهي ، فلا نسمع عنها شيئاً إلا في حوار خاطف بين زياد وهو يزور سيده في السجن قبل نهاية المسرحية .

ابن زيدون : حفظت الود يا ولدي سنينا

قليل من يصون الود فينا

وما أخبار زهراء؟..

زياد : تزوجنا ..

ابن زيدون : عظيم يا زياد ..

زياد : وعندى الآن طفلان .. جميلان ..

"وليد" ثم .. "ولادة" . (ص 103)

وارتفعت حدة الثثرة الغنائية في بعض المواقف حتى تحولت إلى نبرة خطابية زاعقة على لسان الشاعر البطل الذي يتأكد للمتلقى مرة بعد مرة أنه جُرد من ردائه الموضوعي ليرتدى مسوح الشاعر المؤلف ويمثل صوته ؛ وبذلك تصبح الشخصية المسرحية بوقاً تتحدث نيابة عنه . ففي اللحظة التي يصف فيها زياد وأبوحيان - لابن زيدون انكسار ملوك الطوائف الأندلسيين وفرار الناس من قرطبة، تتجسد استجابة البطل في شكل خطبة لا تنبع من حقيقة الموقف المأسوي بقدر ما

تكون صرخة يتوجه بها المؤلف إلى الجمهور في نهاية المشهد التاسع من القسم الثاني :

ابن زيدون : أين الملك .. أين الجبان ؟

العار يصرح في دمنّا

لا تتركوا الأوطان أرضاً مستباحة ..

فالأرض تعرف من يحب ترابها ،

الأرض تعرف من يبيع كنوزها

الأرض تعرف صدقوني ..

من يصون ومن يفرط

من يلوّث عرضها

ماذا نقول غداً ..

ماذا سنحكى عندما تنكسر الصلواتُ

في أرجاء مسجدنا الحزين .. ؟

أنقول بعنا الأرض ؟

أنقول خنا العهد ؟

الأرض ملك للصغار القادمين مع الصباح ..

لا تتركوها للصغار ولئمة مسمومة ..

لا تتركوها جثة خرساء تسبح في الجراح ..

الأرض ليست ملك جيلٍ

يستبيع الصبح في أرجائها

ويبيع فيها ما يبيع .. وليس يمّاله أحد

ستجيّ أجيال .. وأجيال تحسابنا

وتصرخ في ظلام قبورنا

لم تتركوا شيئاً لنا ..

لم تتركوا شيئاً لنا .. (119 - 120)

وإذا كنا قد استعرضنا بعض آراء النقاد المسرحيين ، ومنهم من له إسهام إبداعي حقيقي في مجال المسرح الشعري ، وانتهينا إلى أنه لا تكاد تخلو دراما شعرية ، في جملتها ومحصلتها النهائية ، من وجود احتمالات غنائية تتكيف مع متطلبات الدراما ، ولا يمكن أن يتجاهلها شاعر يكتب للمسرح⁽¹⁾ ، فإننا نأخذ على مسرحية الوزير العاشق طغيان الصوت الغنائي الذي يسبح في فضاء خاص به ، دون أن يحتسب بالوسائل الدرامية الفاعلة كالمفارقة ، ودون أن يقتصر بأفعال الشخصيات وتطور الحدث .

وربما كان سبب ذلك راجعاً إلى أن المسرحية - باعتبارها أول عمل درامي للشاعر فاروق جويده - قد استحوذت عليها طاقته الشعرية الغنائية الخصبة ، فوظف هذه الطاقة من أجل التوصيل الدرامي . وبعبارة أخرى نظير جويده إلى المسرح على أنه في خدمة فنه الشعري في المقام الأول ، ولم يكن على وعى تام بأن الشعر إنما هو بعض جوانب التوصيل الدرامي ، وأن هنالك جوانب أخرى على الشاعر أن يراعيها حينما يخرج من ذاته ليتقمص ذوات شخصيات أخرى هي شخصيات مسرحيته ؛ ولم نصب عينيه العرض المسرحي التجاري الذي يأتي حافلاً بألوان أخرى من المؤثرات الدرامية التي تهدف إلى تأكيد وظيفة المسرح الاجتماعية .

إن من أخص خصائص "الدرامية" أن يدرك الكاتب المسرحي أنه إذا كان الحدث action في المسرحية الشعرية هو اللغة ، وأن اللغة تدع "العالم" الدرامي للمسرحية ، وأن العلاقة التي تربط هذا العالم بالحقيقة والواقع هي علاقة مجازية metaphorical ، فإنه يجب أن يدرك أيضاً - وبالقدر نفسه - أن طبيعة المسرح ، والمناظر المسرحية settings ، وأسلوب التمثيل ، كلها عناصر تساعد اللغة على خلق هذا العالم المجازي⁽²⁾ وربما لا نتجاوز الحقيقة حين نرجع كثرة

(¹) انظر : Bert O. States: Irony and Drama (Cornell University, Press, Ithaca & London, 1971) P. 197.

(²) انظر : S.W. Dawson: Dram and the Dramatic, (The Critical Idiom II,

المشاهد في هذه المسرحية التي بلغت سبعة عشر مشهداً ، وتعدد المشاهد القصيرة بصفة خاصة - بحيث لم يستغرق بعضها عدة مقاطع حوارية بين شخصيتين تتخللها مقاطع غنائية أو تعليقات الكورس - إلى قلة خبرة الشاعر بالكتابة المسرحية وإدارة الحوار الدرام بين الشخصيات ؛ وإلى تأثره ببناء القصيدة الغنائية التي تعتمد على الدفقات الشعرية الحرة ، أي التي لا يسيطر عليها الشاعر سيطرة واعية . فإذا جاز ذلك في الشعر الغنائي فإن التأليف المسرحي يتطلب قدراً كبيراً من التحكم الواعي في حركة الأحداث ، ورسم الشخصيات ، وتقمص أدوارها كلاً على حدة ، أو في نطاق الاحتمالات المتوقعة لتصرفاتها مع الآخرين . وم ثم فإن الحوار ينبغي أن ينبع من مواقف هذه الشخصيات ، وأن تتبثق كل فقرة فيه من سابقتها حتى يصل بالصراع إلى أقصى درجات التوتر ، أي أن يكون درامياً . إن الحوار المسرحي يمثل ويجسد موقف الكلام الخاص به ؛ لأنه - كما يقول دورنيمات Durrenmatt - إذا اتبثق من موقف ، فطيه يقيناً أن يؤدي إلى موقف آخر ، ويقود على الدوام إلى أحداث أخرى ، أي إلى موقف جديد ، ينبثق منه حوار جديد ، وهلم جرا ⁽¹⁾.

ولعل أخطر ما يتولد عن هذه الغنائية السائدة في المسرحية هو التأثير الذي يمكن أن تمارسه على وجدان المتلقي لا عن طريق الوسائل الدرامية التقليدية التي ينبغي أن يشغل بها أذهانهم كما ذكرنا آنفاً ، بل عن طريق "الحالة الوجدانية" المسيطرة على جو المسرحية من جراء وصف العواطف العارمة التي تجيش بها نفس المؤلف . وقد نتج عن ذلك أن تنوع القوالب العروضية في الحوار - فضلاً على أنه لم يخرج عن نطاق البحور الشعرية الصافية كالوافر والكامل والمتقارب والرمز والمتدارك (ومنه الخيب) والهجز والرجز التي ركبها شعر التقطيع بصفة عامة - لم يكن تعبيراً عن تغيرات أو انكسارات في مسار الأحداث وأفعال

Methuen & Co. Ltd, 1970) PP. 8-9.

(1) Manfred Pfister: The Theory and Analysis of Drama, Translated from the German by John Halliday, (CUP, 1988), P. 6.

الشخصيات ، ولا تلبية لحالات نفسية لدى أبطال المسرحية ، ولا استجابة أو إحباطاً لتوقعات المشاهدين ؛ بقدر ما كان نفسية لدى أبطال المسرحية ، ولا استجابة أو إحباطاً لتوقعات المشاهدين ؛ بقدر ما كان مجرد تنويع شكلي في الإيقاع الشعري . وقد استغل الشاعر الحرية المتاحة في شعر التفعيلة ومرونة قوالبه العروضية كي يبت في فقرات الحوار حيوية موسيقية تكسر رتابة الموقف المسرحي ، وتحرك جمود الحدث ، حتى وجدناه يراوح بين ثلاثة قوالب عروضية (بحور شعرية) فيما لا يتعدى بضع فقرات من الحوار:

ولادة : أتيتك بعد أن رحل النفاق
ابن زيدون : وأنت الناس عندي .. حياتي أنت ولادة [الوافر]
ولادة : يقولون إنك تحكي كثيراً
وأنت تحق كل النساء
وتكتب شعرك في كل عين
[المتقارب] وتلقى فؤادك في أي ماء
ابن زيدون : إذا كنت يوماً عرفت النساء ..
وجريت في الحب دون ارتواء
فلنرى رأيك صباحاً جميلاً
[المتقارب] فليس من الأرض هذا الضياع
ولادة : أحببت فيك القلب قبل المنصب
وأنا أخاف من المناصب
يوماً تجر .. غداً تضيع
ونعيش نحلم بالذي قد كان
ونظن أن الناس تصنعها الكرامى والرتب . [الكامل]

(ص13-14)

إن هذه الموسيقى الصافية ، وبساطة التعبير بالصور الشعرية المتتابعة ، وقرب المأخذ اللغوي لمعجمه الشعري ، من أهم الخصائص التي تميز شعر جوييدة

القناني والمسرحي ، وربما كانت أيضاً من أهم العوامل التي صنعت له قاعدة عريضة من القراء والمعجبين بفننه الشعري بين أجيال الشباب كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

ثمة تيار غنائي آخر يسرى في ثنايا البنية الدرامية لمسرحية الوزير العاشق ويضفي عليها حالة وجدانية تمارس تأثيرها على مشاعر المتلقي وفكره، وتتولد هذه المرة من محاكاة المؤلف لشعر ابن خلدون القناني ، ومعارضته معارضة خليلية ، أي معارضة تتمسك بالقالب العروضي وزناً وقافية . ومن ذلك الاستهلال القناني للكورس الذي يصف معاناة البطل في سجنه :

يا صاحب السجن لا تعب إذا انفجرت هذه السمجون وصار السجن نيراناً
غداً يكون حسامي بيننا زمن فالنهر بالقيد أضحي الآن طوفاتاً (ص 72)

حيث يعارض فيها المؤلف نفثة عاطفية لابن زيدون في ستة أبيات مطلعها :

جازيتني عن تمادي الوصل هجران وعن تمادي الأسى والشوق سلواتاً⁽¹⁾

ولكن توظيف الكورس في مثل هذه المواقف يخفف من حدة القنانية ؛ لأنه بمثابة الصوت الثاني أو " المحايد " (غير الصوت الأول للشاعر القناني ، والصوت الثالث الذي تعبر به الشخصية الدرامية عن نفسها) الذي يزيد من قوة الحدث وكثافته عن طريق التنبؤ بنتائجه العاطفية . ومن ثم يرى الجمهور الحدث ويحسونه رؤية وإحساساً مضاعفين : مرة عبر مسار الحدث الخالص نفسه ، ومرة من خلال تأثير الكورس به .

وقد أجاد المؤلف المسرحي نقل الجو السياسي العام الذي أحاط بالأكندلس في عصر الفتنة القرطبية المبيسة (399-422 هـ = 1009 - 1031م) . حين عصفت بكل شيء ، وانقلبت فيها الأوضاع انقلاباً عيبياً ؛ واستطاع أن يسقط أحداث تلك الفتنة وآثارها على جو المسرحية من خلال فقرات الحوار التي رددت أصدااء بعض الأصوات الشعرية الأكندلسية آنذاك . إننا حين نستمع إلى البطل وهو متوجه

(1) ديوان ابن زيدون ، السابق ، ص 179 .

إلى خصمه 'ربيع' بهذا الخطاب المسرحي :

زمن عجيب يا ربيع زماننا
 زمن تبدلت المواقع فيه ..
 واختلطت موازين الرجال ..
 زمن يصير الكفر إيماناً
 يصير الزيف حقاً
 والتأمر أوسمة ..
 ويصير فيه القزم عملاقاً ..
 ويخذو الخائن الأتقي أهلاً للمروءة ولاقيم .. الخ (ص 72 - 74)

أو يصرخ في وجهه في موضع آخر :

هذا زمان بُنكت فيه المقاعد بيننا
 فالطهر مسجون هنا ..
 ولديك بيت العهر أصبح مسجداً ..
 ملك جبان حكم السفهاء في وطن ذبيح . (ص 96)

أو تشكو البطلة لوصيفتها :

سفهاؤنا حكموا ..
 ولصوصنا سادوا ..
 والطهر يذهب للسجون
 هذا جنون .. (ص 75)

حين نسمع إلى مثل هذا الخطاب الشعري ، فسوف تستدعي وتستعيد
 الذاكرة صوت الشاعر الأندلسي البارز أبي عامر أحمد بن شهيد (ت 426هـ =
 1035م) وهو يشكو تغير الأحوال وتبدل المصائر وضياح أقدار الرجال في زمن
 الفتنة لصديقه المؤتمن عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن أبي عامر ضمنها قصيدة
 يتذمر فيها :

من فتنة قد أسلبت
صهنت لها أحلامنا
وتضاءلت أجهامنا
وتحولت فيتنا السدنا
وأدار كل صغير قد
فكأننا عصى نسما
ظلما تها بيد المظالم
وكأنها أضغاث أحلام
فيها بمويقة الجرائم
بى الرأس وابن المجد راغم
ر المنتهى أرخص المظالم
قى على المعى فى ظل عاتم .. (1)

وكما نجح الكورس فى تخفيف قبضة الصوت الغنائى على البنية الدرامية، أدى الإسقاط التاريخى، واستلهم الجو السياسى العام لأحداث التاريخ هنا، إلى زيادة الأثر الدرامى، بحيث لم يعد حلم الشاعر الغنائى، فى هذا الإطار والسياق، موقفاً فردياً نابعاً من إحساسه بقيمة الذات، بل أصبح يجسد رؤية معاصرة لأحلام أمة بأسرها.

دماء على ستار الكعبة

لم تكد تمضى ست سنوات على ظهور الوزير العاشق حتى أصدر فاروق جويدة عمله المسرحى الثانى دماء على ستار الكعبة (1987) (2) الذى قدمه المسرح القومى بالقاهرة فى العام التالى مباشرة. وتنقسم المسرحية - كسابقتها - من حيث شكلها إلى قسمين: يضم القسم الأول افتتاحية وخمسة فصول، ويضم القسم الثانى سبعة فصول. وتكاد تحس - من خلال توازن مساحات هذا التقسيم - استفادة المؤلف سواء من خبرته السابقة فى الكتابة المسرحية، ومن خلال عروض مسرحيته الأولى على أيدي المسرحيين المحترفين فى القاهرة وفى مهرجانات مسرحية عربية عديدة: بالجزائر (نوفمبر 1984)، وجرش الأردن

(1) ديوان ابن شهيد الأندلسى، جمعة وحققه بطوب زكى (دار الكتب للطباعة والنشر، القاهرة ب.ت)، ص 155 وما بعدها.

(2) ظهر هاشم رقم (17).

(يوليو 1985) ، وقرطاج بتونس (نوفمبر 1985)⁽¹⁾. وقد حشد فيها المؤلف عدداً كبيراً من الشخصيات ، والمجموعات البشرية ذات الحضور المادي في الحدث ، والأصوات الأخرى التي تساعد على تحريك الحدث وإذكاء الصراع بالتطبيقات الخاطفة اللحظة ، أو بالغياب الفاعل المؤثر في مجرى الأحداث . وليس من شك في أن السيطرة على مجريات الأحداث ، وإدارة الحوار بين كل تلك الأصوات تتطلبان قدراً من المهارة والخبرة؛ لأنهما ببساطة يتعارضان تماماً مع الاضطراب في الحالة الوجدانية التي تتولد من الاستغراق الذاتي للشاعر الغثائي في المواقف الدرامية . وبعبارة أخرى : سوف يجد الشاعر فيما حشده من مادة درامية ممثلة في الشخصيات والأصوات الحاضرة والغائبة ، بدائل موضوعية يركز عليها طاقته الشعرية وصفاً وتصويراً ، ومن ثم تصرفه عن الاستبطان الذاتي والانسحاق وراء مشاعره الخاصة .

ومسرحية دماء على ستار الكعبة تلتقط "تيمة" تاريخية تبنى عليها موقفاً سياسياً معاصراً ، يتمحور حولها ويظل مشدوداً إليها بقدر ما ينفصل عنها ويدور في فلك خاص به ، على عكس مسرحية الوزير العاشق التي ظل الموقف الفكري فيها مرتبطاً دائماً "بالتيمة" التاريخية المتمثلة في قصة الحب بين ابن زيدون ولادة. أما "التيمة" التاريخية في دماء على ستار الكعبة فتتمثل في كلمة واحدة هي "الحجاج" التي تلخص كل حماقات الحاكم المستبد ، وتختزل كل سفاهات الحكم الديكتاتوري . ولا يحاول عنوان المسرحية أن يخفي أو يوارب أبشع صورة ترتبط بهذه "التيمة" ويمكن أن تتداعى إلى وجدان القارئ وتمثل في خاطره ، وهي حادثة الاعتداء على حرمة الكعبة ، في سبيل قمع الخارجين على السلطان. وتؤسس هذه "التيمة" التاريخية ، بملايسات زمنها وظروفها ، العمق الثقافي الموروث للقضية السياسية والاجتماعية المطروحة ، وهي فساد الحكم والظلم واغتياح حرية الإنسان .

(1) نظر مقدمة الوزير العاشق ، ص 3.

لقد كان أبو محمد الحجاج بن يوسف الثقفي (41- 95هـ = 661 - 713م) حاكم الأمويين على العراق ، مثالاً للقسوة والظلم والطغيان ، وصار على مر التاريخ رمزاً لكل هذه المعاني . وكان شخصية مركبة نشأت في مهد الخمول والفقر بالطائف إلا أن نفسه الطامحة تمردت على ضعة المنشأ بالذكاء والفصاحة تارة ، وبالقسوة الوحشية تارة أخرى ، مما لغت إليه أنظار الأمويين فاستعملوه قائداً عسكرياً لإعادة الانضباط إلى الجند ، وإخماد الزبيريين والشيعية .

إن نقطة الضعف المأسوية ، أو tragic flaw بتعبير أرسطو ، في شخصية الحجاج التي توظفها المسرحية هي تلك النشأة الاجتماعية المتواضعة التي جعلته يحتقر الضعف والضعفاء حين واثته الفرصة وأسكرته السلطة ، فطغى وتكبر وأسرف في العقوبة والقمع :

أنا لست كبيراً
ما كنت كبيراً في يوم ..
"يحدث نفسه "
عمرى قد ضاع على الضعفاء
وبدأت صغيراً مثل الناس ..
وكنت ضعيفاً كالضعفاء
إن الضعفاء إذا كبروا ينسون الضعف
فالقوة قوة ..
في زمن ما .. قد أقبل أن أصبح شيئاً تحت الأقدام
لكنني لا أعشق ضعفى ..
تتغير حولي الأشياء ..
أتملص من تحت الأقدام
وأخلص نفسي من ضعفى
وأقوم وأكبر .. أكبر .. أكبر .. أكبر
ترتفع القامة منى .. يتغير لوني .. تملأ أقدامى ..

يرتفع جبيني .. تكبر عضلاتي .. أصبح عملاقاً

تصبح أقدامى فوق الناس

يتزاحم تحتي الضعفاء ..

أصبح طاووساً يختال ..

أحتقر الضعف وأنساء .. وأصير كبيراً

من صار كبيراً في يوم لا يقبل أبداً أن يضعف.. (ص 106-107)

ولا يفتأ الشاعر يوظف الإشارات التراثية ذات المسحة الدرامية في حياة

شخصية "الحجاج" حتى يظل الصل الغنى مشدوداً إلى هذه "التيمة" ؛ بل إنه يسعى

إلى الالتحام المباشر بالنص التراثي عن طريق التضمين والتناسل مع موقف

الحجاج التاريخي المشهور حين اعتلى منبر الكوفة سنة 75 هـ ، متقلداً سيفه ،

متكباً قوسه ، معتماً بصامة خز حمراء تغطي أكثر وجهه ، ثم صمت زمناً لا يتكلم

حتى تناوله الناس بالسنتهم وكادوا بحصبونه، ولكنه فاجأهم بخطبته المشهورة⁽¹⁾.

ويتعامل الموقف المسرحي مع الحادثة التاريخية تعاملًا يدل على كيفية استغلال

الإمكانات الدرامية فيها استغلالاً فنياً إلى أقصى درجة ، حتى وصل به إلى ذروة

التأثير على النحو التالي :

"أنا ابن جلا وطلاع الثنايا" أنا الجلال تسمكني المنايا

أحب الدم لم أعشق سواه وأجمل ما أراه دم الضحايا

أنا الحجاج يا شعب النعاج ..

والله لن أبقي بكم رجلاً

ولن أبقي لكم أملاً ، إذا كنتم بهذا الحال .. الخ (ص 26)

والصراع يدور بين هذه الشخصية التاريخية المحورية ، التي هي بمثابة

الرمز الظاهر ، وبين شخصية رمزية غائبة هي شخصية "عدنان" التي لا تظهر أبداً

(1) تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (مخارن العرب 30- دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ب.ت) ، 202/6 وما بعدها .

بكياتها المادى الحقيقى ، وإن كانت تمثل بكياتها الاعتبارى الطرف الآخر المؤثر الذى يحرك الحدث ويؤجج الصراع . إن شخصية 'عدنان' - بهذا الاسم الدال على الجنس العربى - تطلق حدود الإسقاط السياسى فلا يقتصر على بلد عربى دون آخر ؛ لأنه البطل الذى تنتظره جماهير المقهورين على امتداد الوطن العربى كله كى يوقف 'الحجاج' أى 'حجاج' ، كما جاء على لسان 'سلام' شاهد الأحداث وراويها :

قد كان عملاقاً كأشجار النخيل على ضفاف النيل ..

قد كان يشبه طمس هذا النهر حين يظهر الأشياء ..

كاصلوات فينا . (ص17)

ولما كانت هذه الشخصية فى حالة غياب دائم بكياتها المادى عن الأحداث، فقد عمد المؤلف إلى تقنية الحكى أو القص narration فى تصوير أو توصيل كل ما يمت إليها أو يحيط بها من ظروف ، إن الأصوات المسرحية غير المحددة المعالم - وتمثلها الجماهير - تشيعه وتنعاها إلى حبيبة 'سعاد' التى ألفت عمرها وشبابها فى انتظار عودته رافضة كل إغراءات 'الحجاج' وتهديداته :

صوت : مازلت أذكر عندما حملوه عند الفجر

صوت : عدنان .. صلى ومات ..

صوت : لا بل مات عند العصر ..

صوت : سجنوه فى سجن القناطر ..

صوت : سجنوه فى جبل المقطم ..

صوت : دفنوه فى بغداد ..

صوت : دفنوه فى البحرين ..

صوت : دفنوه فى سوريا ..

صوت : قتلوه فى صنعاء .. الخ (ص 45 وما بعدها)

وأخذت الأصوات المسرحية تعدد أسماء الحواضر العربية بصراحة درامية
تعري الإسقاط السياسي وتفضح الممارسة السلطوية ، ولا تتوغل فنياً في بنية
النص حيث تسلل من ثم إلى وجدان المتلقي ، بل تغلفه في خطابية زاعقة قد
تستهوي المشاهد العربي المعاصر فيستجيب لها استجابة انفعالية فورية ؛ ولكن ما
تخشاه أن تظل هذه الاستجابة انفعالاً مقصوراً على قاعة المسرح .
أما مدار الصراع بين "الحجاج" و "عدنان" فهو "سعاد" التي يصفها الراوي
وشاهد الأحداث "سلام للهادي و "سعيد" وطائفة من الأصوات والأطفال يمثلون -
كما يبدو - جيلاً جديداً من الشباب يجهل التاريخ ، ويسأل عن حقيقة ما يزيغ به
وعيه . وما دام السؤال يستجلى الماضي ويستوضحه من أجل الحاضر ، فإن
أسلوب القص يقوم هنا أيضاً بدور الكشف ؛ إلا أنه لا يخلو كذلك من لمسة غنائية
تتخلل البنية الدرامية ، وتجمع بين الرؤية الذاتية والرؤية السياسية للشاعر ، حيث
تتأزر صورة المرأة وصورة الوطن في صيغة واحدة يعبر بها عن أحلامه وأحلام
هذا الجيل . يقول "سلام":

كانت سعاد فتاة جميلة

... ..

في وجهها ليل طويل لم تفارقه ابتسامة
في طولها نهر عميق لا تطاوله سماء الكون نبلاً واستقامة
في عينها أمل وإيمان ، وطمى النيل فوق جبينها
أحلى علامة ..
في ثوبها طهر الخليفة يوم أن كانت طهارتها تهز الأرض
كانت صيحة منها قيامة ..
والله كانت أجمل الفتيات في أيامها
عبرت عن أيامها كل السحابات الحزينة ..
لا أدرى كم عاماً ، ولكن كل ما أدرى ..
أعواماً كثيرة .. (ص 16)

إن اللجوء إلى الأسلوب السردى أو القص الذى يقدم رؤية - جاهرة للمتلقي عن الشخصيات ، باستخدام الأفعال الماضية : "كنت" ، كان ، كانت " بصورة مطردة يخلق المبادرة الدرامية فى أن تقدم هذه الشخصيات نفسها من خلال أفعالها وتصرفاتها هي ، أو من خلال علاقات الآخرين بها . ومازال هذا الأسلوب السردى يقطع مسار الحدث فى مواقف أخرى ، حتى لبوشك أن يكون بمثابة قصة داخل قصة " كأن تسترسل "سعاد" مع ذكريات اليوم الذى رحل فيه "عدنان" عن المدينة ، فيجاوبها "صوت":

هذا يذكرنا بقصة ذلك العفريت

فى مثل هذا الشهر من عام مضى .

قالوا : أتى فى الفجر عفريت بلون الليل

طاف الحى .. كل الحى .. الخ (ص 43)

أو تقطع مواجهتها الساخنة مع "الحجاج" لتحدث نفسها فيما يشبه الاستغراق الذاتى أو المناجاة ، عن ذلك القوم البعدي ، يوم عرسها الذى لم يتم :

مازلت أذكر عندما جاءت خيول الليل

تطقي كل شئ فى المدينة

ورأيت أشباح الظلام تطل من خلف الأفق .

قد كان عرسى يومها ..

داست خيول الليل فوق الناس

فوق الضوء .ز. فوق ثياب عرسى .. الخ (ص 80)

ولست هذه إلا بعض النماذج التى يهدد الاستطراء الغنائى فيها المواجهة الدرامية ، ويصيب الحركة الدرامية بالشلل ؛ لأن الشاعر المسرحى - على عكس الكاتب الروائى - ينبغي ألا يصرف همه إلى الوصف والتصوير أو إلى تقديم صور شعرية جميلة عن الأحداث ، بل عليه أن يطلق أحاسيس شخصياته كي تقوم بتمثيل أدوارها عن طريق الفعل ورد الفعل ، وأن يقلل قدر الإمكان من الاسترسال فى روايتها وسردها . إن الفارق بين الرواية والدراما - كما تقول سوزان لانجر -

فارق جوهرى ، حيث تصنع الرواية أحداثها فى صورة ماضية توهمنا أنها قد اكتملت وانتهت ، وانتقلت من منطقة النمبى المتغير إلى منطقة المطلق الثابت . فالأحداث فى الرواية تخلق ماضياً تشكلاً واكتملاً ، لا حاضراً فى طور التكوين على مستوى الإيهام الفنى بالطبع ؛ أما الدراما فتوهمنا فنياً بأن الأحداث التى تطرحها لم تكتمل بعد ، بل مازالت فى مرحلة التطور والتخلق⁽¹⁾.

ولم يكن الشاعر بحاجة إلى تقديم شخصية "سعاد" من خلال الوصف السردى ؛ لأنها ماثلة فى بؤرة الصراع امرأة حقيقية تغرى "الحجاج" وتسكره بجمالها وتصده بطهرها وأخلاصها للحبيب الغائب "عدنان" ورمزاً للوطن يبشر بعودة البطل "عدنان" ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملأت جوراً . وقد استطاع المؤلف أن يجمع بمهارة درامية - تدل على نضج فنى فى مجال المسرح - بين "سعاد" الحقيقية ، و "سعاد" الرمز : فخاضت على المستوى الأول جلسات المحاكمة الهزلية التى عقدها لها "الحجاج" ، وتحملت أهوال السجن ، وواجهت حبل المشنقة بصبر وجلد ؛ وظلت على المستوى الرمزي الآخر تجوب البلاد بحثاً عن "عدنان" كما صنعت إيزيس فى الأسطورة المصرية القديمة ، ويستحوذ عليها أمل الخلاص . وتتجلى براعة المؤلف فى الجمع بين المستويين الحقيقي والرمزي فى الفصل الأخير حين تحتشد الجماهير لمشاهدة إعدام "سعاد" فتصرخ بأنها ترى "عدنان" :

عدنان !

إنى أراك على جدار الليل صيحاً

وأراك فى قبر المدينة بعض أنفاس

وأراك فى زمن السلاسل بعض أمن

وأراك فى ليل الحيارى بعض أنس .. إلخ (ص 180)

وإذا كانت "سعاد" تضع "رؤيتها" لعدنان بهذه الصورة الشعرية "الغنائية" العذبة التى لا تمت إلى الواقع بصلة ، إلا الآن الغنائية هنا قد ولدت مفارقة درامية

(1) Susanne Langer: Feeling and form (London: Routledge and Kegan Paul, 1953), P. 306.

- وبالتحديد مفارقة موقف situational irony⁽¹⁾ - حين يلتبس الأمر على "الحجاج" الطاغية فيتساءل وكأنه في مجال التعامل مع الحقيقة ، أو كأنه يمارس سلطاته في عالم الواقع :

عدنان أين لأقتله ؟

عدنان أين لأقتله ؟ (ص 181)

وعندئذ - وفي لحظة ملحمية بارعة يتلشى فيها الحاجز الوهمي بين الحقيقة والرمز ، ويسقط الحائط الرابع بين الجمهور وما يجرى على خشبة المسرح - تتعالى أصوات من بين الجماهير ، كل واحد منها يزعم أنه "عدنان" ، فيأمر "الحجاج" - في نوبة من جنون - رجاله بسجنهم جميعاً ، ليكون بذلك :
".... أول حاكم في الأرض يسجن شعبه " (ص 181)

وقضلاً عن ذلك ، تكللت المحاكمة مشاهد تأرجحت فيها البنية المسرحية بين الغنائية والدرامية ، وصار فيها العنصر الغنائي جزءاً ملموساً من صميم الرؤية المسرحية الموضوعية ؛ لأنه يضاف عليها قدراً من العذوبة الشعرية التي تتضح بها شهادة الشاهدين في المحكمة "سليم عبدالله" و "أمين المصري" ولعل تقنية المرد التي تصب فيها شهادة الشهود ، إذ يتحكم في مجراها الزمن الماضي والاعتماد على ما تستدعيه الذاكرة من صور ، قد فرضت على الموقف نوعاً من "النوستالجيا" أو البث الشعري الرقيق الذي يبعث بالأشواق فيما يشبه المناجاة العنيفة . ومن ثم يبدأ "سليم عبدالله" شهادته بهذا البث الشعري الذي لا يحقق شروط الشهادة القانونية الصارمة بقدر ما يشي بتطلعات النفس وخلجات الضمير:

في ليلة كان الشتاء يدق أبواب البيوت

والليل ينسج خلف جدران المدينة

كل أشباح المخاوف والظنون

(1) انظر: عبد الحميد شبيحة: "المفارقة المسرحية بين النظرية والتطبيق" ، مجلة المسرح ، العددون 25-26 (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 90/ 1991) ، ص 2-8 .

والجند والبوليس فى كل الشوارع
يعيثون ويقتلون ويحرقون

... ..

ظهرت على أكتافنا فرس ترمجر ..
فوقها رجل مهيب ..

عيناه غارقتان فى حزن كنهز النيل

حين يصير مكسوراً ويحضى قامته .. إلخ (ص 113 - 114)

ويفتح "أمين المصرى" شهادته بالضرب على وتر محبب لدى الوجدان
الشعبى يعمق الشجن الغنائى العذب فى النفس الدرامى ، ويحفظ - فى الوقت نفسه
- التوازن مع "التيمة" التاريخية العامة التى اتكا عليها العمل المسرحى برمته .
يقول الشاهد :

بالأمس عند الظهر طفت بساحة الزهراء
ثم قرأت فاتحة لآل البيت ؛
ثم ذهبت وحدى للحسين ..

ودعوت رب البيت أن يهدى قلوباً أظلمت
ويعيد للأرض الساحة والنقاء ..

وهناك فى الميدان .. ميدان الحسين

الضوء يملأ كل شئ فى المكان

عدنان يخطب فى جموع الناس .. (ص 115)

إن أهم ما يميز الصوت الغنائى الذى يطبع شهادة هذين الشاهدين أنه
يمزج عواطف الشاعر بعواطف الشخصيات ؛ ومن ثم صار معبراً عن حالة
وجدانية خاصة بقدر ما هو معبر عن موقف درامسى . " وإذا استجاب الصوت
الغنائى فى المسرحية لنداء المشاعر الخاصة فحسب ، فإنه لا يترك مساحة لتأويل
أو تفسير ، ولا مجالاً لإسقاط أحداثها على واقع ، بل تنساب المسرحية ببساطة
معبرة عن عواطف الشاعر المسرحى وحدها ؛ ولكنها تنجح أياً نجاح عندما يوفق

الشاعر في محاكاة عواطف من هم على شاكلته ، والتعبير عنها تعبيراً مباشراً
تمتزج فيه الغنائية بالوصف والتصوير⁽¹⁾.

ثم تأتي شهادة الشاهد الثالث "متولى كامل متولى" - الذى يدعى الجنون -
لتحقق بحيوتها الدرامية الخالصة قدرأ من التوتر فى الحركة المسرحية الشمعية
بحالة "النوستالجيا" الغنائية ، وتولد ردود فعل لدى الشخصيات المتورطة: الحجاج،
وهينة المحكمة المدلسة ، ورجال الأمن المنتشرين فى المكان (ص 119 - 121) .
وكان استخدام حيلة "شبح عدنان" الذى يطارد "الحجاج" فى صحوه ومنامه ،
استخداماً موفقاً يذكرنا بشبح الملك الطيب "دنكان" Duncan فى مسرحية ماكبث
Macbeth ، بل قد نجد فى بعض مشاهد المحاكمة قرائن على تأثر الشاعر
بمشهد محاكمة "الحلاج" فى مسرحية صلاح عبدالصبور مأساة الحلاج.

وقد نجح الشاعر المسرحى فى أن يجمع الاتجاهات السياسية التى تحاول
استغلال سوء العلاقة بين السلطة والجمهير ، فى ثلاثة شخصيات رمزية تمثل كل
منها اتجاهاً أيديولوجياً معيّنًا : "علاء الدين" يمثل اليمين ، و "حسب الله كامل" يمثل
اليسار ، و "رفيق الأمل" يمثل الوسط . وإذا كانت هذه الشخصيات لعبت دور
هينة المحكمة فى الفصل الأول من القسم الثانى ، فقد استطاع الشاعر طوأل
المسرحية أن يلبسها مختلف الأقنعة ، وأن يعزى من خلالها بعض الأمراض
الاجتماعية التى تفكك بالوطن كالتفاهة ، واستغلال النفوذ ، والإعلام الفاسد ، وخداع
الشعوب بالشعارات السياسية الجوفاء :

"بالروح بالدم نفديك يا حجاج" (ص 29)

"لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" (ص 63)

وترديد الشعارات القديمة للاتحاد القومى التى سادت فى مصر فى حقبة
الخمسينيات ، كما جاء على لسان "حسب الله كامل".
الاتحاد هو الطريق إلى الأمل

(1) Irony and Drama, Op. Cit., P. 199.

أما النظام هو الطريق إلى العمل
أما العمل .. فلا بد أن نحيا جميعاً للأمل
يحيا الأمل . (ص 62)

وإلى جانب تل الاسقاطات المباشرة والتعليقات الساخرة على الواقع
السياسي ، لم تخل هذه الشخصيات من لمسة فكاهية أشاعت في جو العمل
المأسوي روح الدعاية العنيفة الناجمة عن التلاعب بالأكفاظ ، والتهكم من بعض
المقولات والمواقف السياسية للزعماء المعاصرين . فما هم الوزراء الثلاثة :
حسب الله ، وعلاء الدين ، ورفيق الأيس ، متكبرين في زى "عدنان" يخطبون في
الجماهير ، وكلهم يزعم أنه الزعيم المنتظر الذي سيلبي مطالبهم ويحقق آمالهم:
حسب الله : أتيت إليكم .. و منكم أتيت ..
لقد جئت منكم .. ولا شئ منكم
....
دعوني لأحكي .. وما قلت فيكم
سوى أنني جئت فيكم أقول ..
فسوف أقول كلاماً كثيراً

وخير الكلام كلام يقال .. إلخ (ص 143 - 144)
علاء الدين : قد جئت أعلن أن ثورتنا منارة ..

وبأن أحلام الغد المأمول كادت تطل من الستارة ..
وبأن أجنحة الأمان تكاد تقفز فوق جدران العساة ..
كل المشاكل سوف ترحل ..

أول النيران يبدأ من شرارة .. إلخ (ص 148)
رفيق الأيس : ما زلت أميناً لم أسرق ..
ما زلت عفيفاً لم أشتد
وهموم الناس تحاصرني
لكني أبداً لن أندم ..

مازلت أحاول أن أفهم ..

أعطوني الفرصة كي أفهم .. إلخ (ص 151)

إن التوظيف الماهر لمعطيات اللغة - في مسرحية دماء على أستار الكعبة - حين تتحول لغة الحوار إلى خطاب خال من المضمون ، وحين يصبح الكلام في مثل هذا الموقف خطاباً من جانب واحد يعكس عبثيته ، قد أكد الدور الدرامي للغة ، من حيث كونها تسهم في إبداع عالم المسرحية ، ومحاكاة الواقع عبر الصور والاستعارات والأدوات البلاغية المختلفة التي تؤثر بدورها في المتلقى ، وترسم على وجهه ابتسامة شاحبة تعكس شحوب الواقع وعبثية الموقف . ومن ثم لا يصبح تأثير اللغة هنا تابعاً فحسب مما تحدثه من صدمة عنيفة ، ودهشة بالغة ، ومقابلة بين الحالات ، بل من تغرد نسيجها اللفظي ، وخصوصية التعبير الذي يجمع بين الجد والهزل ، ويصل بالإسقاط المعاصر إلى ذروة المفارقة .

لقد أتاحت هذه الشخصيات الثلاث للشاعر مجالاً للتنويع الدرامي عبر أدائها لمختلف الأدوار ، وتحملها كثيراً من الإسقاطات ، وارتداداتها مختلف الأكتعة: فهي رموز سياسية تارة ، وأفراد في حاشية السلطة تارة أخرى ، وأعضاء هيئة المحكمة تارة أخيرة ، وحققت بذلك التنوع التوازن الدرامي المطلوب بين "التيمة" التاريخية والهموم المعاصرة . ولعل أهم قيمة نقدية يمكن أن نستخلصها من تعدد الأكتعة المسرحية لتلك الشخصيات ، أنها أظهرت قدرة الشاعر فاروق جويدة على استيعاب التقنيات المسرحية وتسخير طاقاته الشعرية الغنائية لمتطلبات الدراما ، مما ينبئ عن نضج فني في مجال الكتابة للمسرح الشعري .

قائمة الأبحاث
التي صدرت في الأجزاء السابقة
من سلسلة "دراسات عربية وإسلامية"

الجزء الأول

- قراءة في الترجمة المعربة لمعاني القرآن الكريم
- من قضايا المنهج في علم الكلام
- المتنازلة بمال الوديمة أو القرض في الفقه الإسلامي
- مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية
- التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسي
- دراسة الواقع اللغوي أساس لحل مشكلات اللغة العربية
- فاعلية المعنى النحوي في بناء الشعر
- الواقعة ما هي ؟ دراسة تطبيقية لتخصص المدرسة الحديثة
- قضية التأثير على شعراء التروبادور

الجزء الثاني

- مفهوم التطور في الفكر العربي
- تحليل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبي
- التأمين في الفكر الفقهي المعاصر
- تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها
- تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية
- تقسيم جنيد لتاريخ الأدب العربي لبلاشير
- المراهبا الشعرية لدى نازك الملائكة
- موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقي
- قضية ترجمة الشعر

الجزء الثالث

- تأثير الفقه الإسلامي في القانون الإنجليزي
- ابن ماجه وفلسفة الاغتراب
- ظاهرة البخل عند الجاحظ
- العناصر الفكرية والفنية في رسالة الغفران
- قضية زواج المرأة في الخليج من خلال الشعر العربي
- النقد الجديد وفلسفة العصر

- أ.د. عبدالرحمن عوف
- أ.د. حسن الشافعي
- أ.د. أحمد يوسف
- أ.د. مصطفى حلمي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. السعيد بنوي
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- أ.د. حمدي السكوت
- أ.د. أحمد درويش

- د. محفوظ عزام
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد بلناجي
- أ.د. أحمد طاهر حسنين
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- ترجمة د. أحمد درويش
- أ.د. محمد فتوح أحمد
- أ.د. طه وادي
- أ.د. رجاء جبر

- أ.د. محمد عبدالهادي سراج
- أ.د. محمد إبراهيم الفيومي
- أ.د. حامد طاهر
- د. جابر قموحة
- د. نوريه الرومي
- أ.د. عبدالحميد إبراهيم

الجزء الرابع

- القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة
- تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال
- انتشار الإسلام فى الهند
- بناء مصر الحديثة : محاضرة مجبولة لطفه حسين
- احتكاك العرب بالسريلان وأثره اللغوية
- اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها
- أثر المبرد فى النحو العربى
- نظرية النظم عند عبدالقاهرة الجرجاني

الجزء الخامس

- عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية
- الوثائق الإسلامية
- حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر
- حركة الروى فى القصيدة العربية
- الأصوات وأثرها فى المعجم العربى
- الثروة اللغوية العربية لأططون شال
- نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب
- منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية
- قراءة القصة القصيرة

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن
- المنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى
- استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة
- التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث
- الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى
- قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاشره
- حديث عيسى بن هشام
- العلمانية والمنظور الإيمانى
- تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى

- أ.د. أحمد مختار عمر
- د.عبدالمقصود عبدالغنى
- د. محمد عبدالحميد رفاعى
- ترجمة : أ.د. حامد طاهر
- د. علاء القفصل
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- د. سلوى ناظم
- أ.د. أحمد درويش

- أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- د. عبدالقواب شرف الدين
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- د. رفعت القروائى
- ترجمة د. سعيد بهيرى
- أ.د. أحمد طاهر حسنين
- أ.د. يوسف نوفل
- د. حسن البندارى

- أ.د. محمود الربيعى
- أ.د. عبدالحكيم حسان
- أ.د. محمد السعيد جمال الدين
- أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- أ.د. حامد طاهر
- د. محمد صلاح الدين بكر
- د. محمود سلامة
- د. عصام بهى
- د. عبدالرزاق قسوم
- أ.د. حسن البندارى

الجزء السابع

- إعداد الداعية المفتي
- المنهج الإسلامي في التنمية
- إحياء الفلسفة بين مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال
- العلاقة الإسلامية البيزنطية
- حركة التجديد الدينية ودورها في نشر الحضارة الإسلامية
- الإنقاذ الفكري وحق المؤلف
- محاولات التفسير في النحو العربي (القسم الأول)
- الثنائية في الفكر البلاغي
- نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائي في القرآن الكريم لمحمد حميد الله
- أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة
- رؤية الجبريتي للحركة السلفية في مصر وشبه الجزيرة العربية
- الترجمة ودورها في الفكر العربي
- المنهج في كتاب سيبويه
- محاولات التفسير في النحو العربي (القسم الأخير)
- المصطلح ودلالته في الدرس الصوتي عند العرب (القسم الأول)
- التراث والأصول الأوروبية للحدثة
- الدلائل المتخصصة وتوثيق الشعر عند ابن سلام

الجزء التاسع

- ثنوق ابن كتيبة للنظم القرآني
- نحن وقضية التراث الفلسفي عند العرب
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر
- المصطلح ودلالته في الدرس الصوتي عند العرب (القسم الأخير)
- محاولات تفسير النحو العربي
- نحو أنب إسلامي مقارن
- عبدالله الطائي والفاق الشعر المعاصر
- عمود الشعر في المصطلح النقدي

- أ.د. حسن الشافعي
- أ.د. يوسف إبراهيم
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عليہ الجنزوري
- أ.د. عبدالله عبدالرازق
- أ.د. شعبان خليفة
- أ.د. صلاح روائ
- أ.د. محمد عبدالمطلب
- أ.د. حسن البنداري

- ترجمة د. محي الدين بشتاجي
- أ.د. رمضان السيد
- د. نازك زكي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. صلاح الدين بكر
- أ.د. صلاح روائ
- د. رفعت القرنوئي
- أ.د. عبدالحكيم حسان
- د. حسن البنداري

- أ.د. منير سلطان
- أ.د. عاطف العراقي
- أ.د. حامد طاهر
- د. رفعت القرنوئي
- أ.د. صبرى إبراهيم السيد
- أ.د. الطاهر أحمد مكي
- أ.د. أحمد درويش
- أ.د. توفيق اللؤلؤ

الجزء العاشر

- موقف الفكر الإسلامي من الفلسفة اليونانية
- المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة
- فلسفة التاريخ الإسلامي
- صعوبات فلسفية في كتاب سيبويه
- مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج
- ملامح الشعر بريشة القصاص

الجزء الحادي عشر

- مشكلة التخلف الحضاري عند المسلمين
- تصنيف العلوم عند العرب
- جهود الشيخ أبو زهرة في تطوير الدراسات الفقهية
- اللغة العربية بين المدرسة والجامعة في دولة الإمارات
- صور الثقافة والتربية في الأندلس العربية للقديم
- التشكيل الفني للشعر بين الالتزام الاجتماعي والصدق النفسي
- شعر المناسبات : نظرة منصفة

الجزء الثاني عشر

- المنهج العلمي التجريبي في الحضارة الإسلامية
- الإسلام من وجهة نظر المسيحية لجاردينه
- توظيف العلوم الطبيعية في بناء علم كلام إسلامي
- العلاقة التاريخية بين الأفغاني وناصر الدين شاه
- التخصصية العلمية الموضوعية في البحث
- النقود الإسلامية في الأندلس لغوي بروسي
- نحو الكلام ، لا نحو اللغة
- تقويم برنامج لتعليم الجامعي الأساسي
- منهج شوقي صيف وأراء في التعليم

- أ.د. محمد شامة
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عبدالحميد إبراهيم
- أ.د. عبدالرحمن أبوب
- أ.د. أحمد درويش
- د. إخلاص فخرى

- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عاطف العراقي
- أ.د. محمد أحمد سراج
- د. أحمد طاهر حنين
- أ.د. أحمد درويش
- د. محمود محمد عيسى
- د. إخلاص فخرى عمارة

- أ.د. عمار الطائي
- ترجمة أ.د. حامد طاهر
- د. رزق الشامي
- أ.د. مريم زهيرى
- أ.د. محفوظ عزلم
- ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
- أ.د. أحمد كشك
- أ.د. علي الشرهان
- أ.د. علي الحديدي

الجزء الثالث عشر

- حق الإنسان في مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام
- ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام
- نظرية المعرفة عند الفارابي
- القاهرة الكبرى : دراسة في جغرافية المدن
- دليل عملي لطلاب الدراسات العليا
- التداخل بين النحو وعلم المعاني
- حاضرات الوضع الأدبي في مصر
- تنويع الحكم التصوري في النقد العربي القديم

الجزء الرابع عشر

- أحكام الشريعة بين الثبات والتغير
- الإباضية : الطائفة والمذهب
- دار العلوم : راقعة على مبارك
- الثقافة في التلفزيون بين الأصالة والمعاصرة
- القيمة الأخوية لمصالح ابن جلي
- إشكالية الفكر والفن
- الليالي : سيرة حياة وتجربة إنسان

الجزء الخامس عشر

- نظريات الإسلاميين في الكلمة
- التمايز بين الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية
- ابن باديس وفلسفته في الإصلاح والتربية
- نبروزيه ابن سينا
- مستقبل الحوار بين العرب وأوروبا
- اللغة العلمية في العصر العباسي
- الأطر الفكرية في شعر شوقي

- أ.د. محمد شوقي القنجري
- د. أمية أبو السمود
- أ.د. عبدالفتاح القاوي
- أ.د. جمال حمدان
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد فتوح
- أ.د. حمدي السكوت
- أ.د. حسن البنداري

- د. محمد المنسي
- أ.د. عبدالفتاح القاوي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. سامية أحمد علي
- د. حسام البهتساوي
- أ.د. صلاح رزق
- أ.د. ماهر حسن فهمي

- أ.د. أبو العلا عفيفي
- أ.د. محمد إبراهيم القوي
- أ.د. عبدالفتاح القاوي
- د. إبراهيم محمد صقر
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد حسن عبدالعزیز
- أ.د. أبو القاسم أحمد رشوان

الجزء السادس عشر

- اتساق الجمل في النص القرآني
- مشكلة المخدرات في ميزان الشريعة الإسلامية
- الفكر الإنساني ودوره في تأكيد الشخصية المعنوية
- مالك بن نبي وفلسفته الإصلاحية
- فكرة شبنية المعلوم عند المتكلمين
- الفلسفة اليهودية لايسناتين
- ضمير الغائب بين التعريف والتذكير

الجزء السابع عشر

- القرآن والنحو :
- نظرة على مراحل العلاقة التاريخية
- البيان القرآني وتهمة الشعر
- مقاليل بن سليمان والبلاغة القرآنية
- آراء صرفة لأبي العلاء المعري
- تجربة الاغتراب عند الشعراء العباسيين
- قضايا المعصر في شعر أبي الصوفى
- المنهج الفلسفي في قراءة الأعمال الأدبية

الجزء الثامن عشر

- " الكتاب المنشور " يوم القيامة
- أصول التوبة ومراحل تقيدها في السمودية
- ابن الفليس : فيلسوف مسلم
- مستقبل ثقافة المسلم في ظل التقدم العلمي
- ظاهرة الترخص عند أمن قليب
- الحذف لكثرة الاستمرار
- تنوع التشكيل الشعري في قصائد أنس نوك
- قراءة نقدية في قصيدة العراف الأعشى لأمل دنقل

- د. مصطفى عراقي حسن
- أ.د. محمد بلتاجي
- أ.د. حسن الشافعي
- د. جمال رجب سيدني
- د. يوسف محمود
- ترجمة أ.د. حامد طاهر
- أ.د. السيد أحمد علي محمد

- أ.د. علي أبوالمكارم
- أ.د. حسن طيل
- د. سعيد عبدالعظيم
- أ.د. السيد أحمد علي
- د. صالح الخضيري
- د. سمير عبدالرحيم هيكال
- أ.د. حامد طاهر

- د. محي الدين واعظ
- د. عبدالرحمن الغفالي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. يوسف محمود
- أ.د. تمام حسان
- د. كمال سعد أبوالمعالي
- د. إغلاص فخري عماره
- د. عبدالعظيم زيد

الجزء التاسع عشر

- مقال في العقيدة
- الإيسيسكو ومستقبل العالم الإسلامي
- أثر العقيدة الإسلامية في تكوين جماليات الفن الإسلامي

- نظرية النحو الكلي
- شرح النص الأدبي : منهج وتطبيقه
- لمحمد غنيمي هلال

الجزء العشرون

- السنة والبدعة
- المضمون الأخلاقي في كتاب كريمة ونعمة
- رأى في " ليس "
- الجملة المركبة في اللغة العربية
- التوافق : أحد مظاهر علاقة علم العروض بعلم الصرف

الجزء الواحد والعشرون

- القرآن الكريم بين ترتيب النزول وترتيب التلاوة
- قياس الدلالة وحجبه
- حجم الجملة العربية
- قضية تعريب الطب
- نحو خريطة إعلامية لمواجهة تشويه صورة العرب على الإنترنت
- المعلومة ومستقبل المجتمع والنوالة في الشرق الأوسط
- مقال في الحوار

الجزء الثاني والعشرون

- دلالة السياق وأثرها في استنباط الأحكام
- أقسام حمل المطلق على المقيد
- المسجد الحرام ومكانته في الإسلام
- التحليل في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون
- تراثنا المخلوط وكيف نستفيد منه
- دور هيئات التدريس في تنمية الوعي الأمني ووقاية الطلاب من الجريمة

- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عبدالمعز التوبجري
- د. محمود محمد صائق
- د. نعمان محمود جبران
- أ.د. حسام البهنساوي

تحقيق : د. جمال الدين رضوان

- فضيلة الشيخ : محمد الخضر حسين
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. أحمد عبدالدايم
- د. سعود غازي ضيف الله
- د. محمد جمال صقر

- أ.د. صلاح روائ
- د. محمد علي إبراهيم
- أ.د. علي أبوالمكارم
- أ.د. محمد الجوادى
- أ.د. عدلى رضا
- أ.د. علي ليله
- أ.د. حامد طاهر

- د. خالد العروسي
- د. مختار بابا انو
- أ.د. محمد نبيل غنايم
- د. مختار عطالله
- أ.د. حامد طاهر

د. عدلى رضا

الجزء الثالث والعشرون

- المصطلحات النحوية
- اللغة والألم في رسالة الطوفان
- توليف الأساطير الدولية ضد العرب والمسلمين
- الاتجاه الباطني عند ابن عربي
- الأثر المتبادل بين السياسات التشريعية والاقتصادية في مصر

الجزء الرابع والعشرون

- الأفكار القابلة للتفويض
- التاريخ وطرق تدريسه

- الرجوع إلى السعادة البدائية (أو فرح البدء)
- عند الحكيم للترمذي وابن عربي
- ثقافة ابن الأرقم المنطقية في كتاب روضة الإعلام
- أسس النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده
- جدلية الدولة العالمية والدولة القومية :
- مفارقات فلسفية بين الفارابي وهيجل
- النحو السياسي أو (تسييس النحو)

- أ.د. علي أبوالمكارم
- د. أحمد الشنوي
- أ.د. محمد التلجاني
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. حسين جمعي

- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. حامد عبدالقادر
- تحقيق د. جمال الدين رضوان

- أ.د. جنيف جويبو
- أ.د. محمد مهران
- أ.د. سميرة محمد محمود

- أ.د. محمد الغشت
- أ.د. صلاح روائ

تَقْلِيدٌ جَدِيدٌ

يسر إدارة سلسلة دراسات عربية وإسلامية أن تعلن للزملاء:
الحاصلين على الماجستير أو الدكتوراه.

أو الذين اجتازوا الترقّيات الجامعية (أستاذ مساعد، أستاذ) في بحوثهم العلمية أن يتقدموا بتعريفات مختصرة عن هذه البحوث، لكي يتم نشرها تباعاً في أجزاء السلسلة، بهدف إحداث التواصل المنشود بين الباحثين المصريين والعرب في مجالات (الأدب، النقد والبلاغة، النحو وعلوم اللغة، الدراسات الإسلامية، التاريخ، الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، الإعلام .. إلى آخره).

برجاء الالتزام بما يلي:

- ألا يزيد التعريف بالبحث عن صفحة واحدة مكتوبة بخط واضح.
- أن يتضمن التعريف: اسم الباحث، عنوان البحث، تاريخ ومكان نشره أو إجازته.
- تفضل الإشارة في التعريف إلى الأبواب والفصول، وأهم النتائج التي توصل إليها البحث.
- يكتب في النهاية عنوان الباحث ورقمه البريدي أو الإلكتروني وتليفونه لو أمكن.
- ترسل الملخصات إلى مكتبة الآداب على العنوان التالي:

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - تليفون : ٢٣٩٠٠٨٦٨

البريد الإلكتروني e.mail: adabook@hotmail.com